

Las organizaciones de la población afrodescendiente en el Perú: discursos de identidad y demandas de reconocimiento

Valdivia, Néstor

Postprint / Postprint

Monographie / monograph

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Valdivia, N. (2013). *Las organizaciones de la población afrodescendiente en el Perú: discursos de identidad y demandas de reconocimiento*. Lima: GRADE Group for the Analysis of Development. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-52050-4>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC Licence (Attribution-NonCommercial). For more Information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

Las organizaciones de la población afrodescendiente en el Perú

DISCURSOS DE IDENTIDAD Y
DEMANDAS DE RECONOCIMIENTO

NÉSTOR VALDIVIA VARGAS

LAS ORGANIZACIONES DE LA POBLACIÓN
AFRODESCENDIENTE EN EL PERÚ:
DISCURSOS DE IDENTIDAD Y
DEMANDAS DE RECONOCIMIENTO

**LAS ORGANIZACIONES DE LA POBLACIÓN
AFRODESCENDIENTE EN EL PERÚ:
DISCURSOS DE IDENTIDAD Y
DEMANDAS DE RECONOCIMIENTO**

NÉSTOR VALDIVIA VARGAS

© Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE)

Av. Grau 915, Barranco, Lima 4, Perú

Apartado postal 18-0572, Lima 18

Teléfono: 247-9988

www.grade.org.pe

Esta publicación y el estudio en el que se sostiene fueron realizados en el marco del proyecto “Nuevos dilemas en el análisis y seguimiento público de la desigualdad étnica en el Perú”, el cual fue posible gracias al apoyo financiero de la Fundación Ford, a través de la donación 1115-0780.

Lima, octubre del 2013

Impreso en el Perú

700 ejemplares

Las opiniones y recomendaciones vertidas en este documento son responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente los puntos de vista de GRADE ni de las instituciones auspiciadoras.

Directora de Investigación: Lorena Alcázar

Corrección de estilo: Carolina Teillier

Asistente de edición: Diana Balcázar

Diseño de carátula: Amaurí Valls M.

Diagramación e impresión: Impresiones y Ediciones Arteta E.I.R.L.

Cajamarca 239C, Barranco, Lima, Perú. Teléfonos: 247-4305 / 265-5146

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2013-10640

ISBN: 978-9972-615-74-0

CENDOC/GRADE

VALDIVIA VARGAS, Néstor

Las organizaciones de la población afrodescendiente en el Perú: discursos de identidad y demandas de reconocimiento / Néstor Valdivia Vargas. Lima: GRADE, 2013.

ORGANIZACIONES SOCIALES; AFRODESCENDIENTES; AFROPERUANOS;
NEGROS; PERÚ

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
RESUMEN EJECUTIVO	13
1. EL CONTEXTO SOCIAL Y POLÍTICO DE	
LAS ORGANIZACIONES AFROPERUANAS	17
1.1. Perfil demográfico y social de la población afroperuana	17
1.2. Etnicidad, raza e identidad de la población afroperuana	25
1.3. El marco normativo de derechos y la acción del movimiento afrodescendiente en el ámbito internacional	43
1.4. La relación entre Estado, sistema político y población afroperuana	47
2. BREVE RECUENTO HISTÓRICO DE LAS ORGANIZACIONES AFROPERUANAS	65
3. LAS ORGANIZACIONES AFROPERUANAS:	
CARACTERÍSTICAS Y TENDENCIAS	91
3.1. Características de las organizaciones afroperuanas: ¿sociedad civil, centros de estudios, movimiento social u ONG?	92
3.2. La heterogénea “sociedad civil afroperuana”	99
3.3. ¿Existe un “movimiento afroperuano”?	106
3.4. La “representación” de intereses: líderes, organizaciones y población afroperuana	112
3.5. ¿Reivindicaciones comunales o reivindicaciones étnicas?	119
3.6. La “debilidad” del movimiento afroperuano: ¿falta de identidad de los afroperuanos o problemas de representación de las organizaciones?	125
3.7. “Negros”, “zambos”, “morenos” o “afroperuanos”: ¿distintos discursos de identidad?	136

3.8. “Rivales allá, rivales acá”: el pasado de fragmentación y falta de unidad del movimiento afroperuano	152
3.9. El movimiento afroperuano, su apoyo en las redes internacionales y su rol de incidencia	163
3.10. A modo de balance: limitaciones y perspectivas del movimiento	176
4. DEMANDAS Y REIVINDICACIONES DEL MOVIMIENTO AFROPERUANO	183
4.1. La plataforma de lucha del movimiento y la agenda programática	186
4.2. Ejes de las demandas de las organizaciones afroperuanas	188
a) La lucha contra la discriminación y el racismo	190
b) Las demandas relacionadas con el desarrollo económico y social de las comunidades afroperuanas	196
c) La lucha por el reconocimiento de los derechos de la población afrodescendiente, como grupo social susceptible de atención y políticas específicas de parte del Estado peruano	200
d) Las demandas vinculadas a la revalorización de la cultura y la identidad de la población afroperuana, y el reconocimiento de su aporte a la construcción de la nación peruana.	203
4.3. La agenda de reivindicaciones del movimiento afroperuano	210
5. CONCLUSIONES	221
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	231
ANEXOS	245
Anexo 1. Relación de personas entrevistadas	245
Anexo 2. Las características de las organizaciones afroperuanas: descripción de algunos casos seleccionados	247

PRESENTACIÓN

En el presente documento exponemos el análisis y las conclusiones de un balance sobre el desarrollo de las organizaciones surgidas en los últimos años a partir de iniciativas de líderes y grupos de la población afroperuana.

Existen diversos motivos que justifican el interés por conocer las dinámicas y los problemas que enfrenta este tipo de instituciones. La historia reciente ha planteado coyunturas favorables para el avance en el reconocimiento de los derechos de esa población en el Perú. De hecho —aunque con idas y venidas— en la década pasada se abrieron espacios de discusión y participación en los que por primera vez organizaciones étnicas tanto indígenas como afroperuanas se convirtieron en interlocutores frente al Estado peruano.

Este hecho forma parte de un cambio en la visión del desarrollo y en el marco institucional que regula el funcionamiento de los sistemas políticos en el ámbito mundial y regional. A partir de la década de 1990, y de modo gradual, los Estados latinoamericanos empiezan a reconocer en el plano normativo —y, en varios casos, a nivel constitucional— la realidad multicultural de nuestras sociedades (Van Cott 2000).

El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes en varios países de la región ha implicado un avance en la visibilización de sus problemas. Ello, a su vez, ha supuesto —también en el caso peruano— empezar a tomar mayor conciencia de la importancia de contar con estadísticas que permitan ubicar de modo diferenciado los determinantes de su situación social y económica, así como de definir lineamientos de políticas de inclusión social que respondan a su realidad.

En este contexto, las organizaciones representativas de la población indígena y los grupos afroperuanos deberían constituirse en interlocutores clave frente al Estado y la sociedad civil en general. Las posibilidades de

avanzar tanto en los marcos legales y políticos como en el diseño de políticas específicas dependerán en gran medida del fortalecimiento institucional de esas organizaciones, así como de su capacidad política y su solvencia técnica para la negociación y elaboración de propuestas.

Por ello, contar con un diagnóstico de organizaciones y movimientos étnicos puede constituir un insumo útil para ubicar los avances y las perspectivas del posicionamiento de la problemática de los grupos étnicos en la agenda del Estado. Asimismo, tener un balance de las reivindicaciones enarboladas por esos movimientos puede contribuir a prever la direccionalidad que tendrán la discusión y las acciones en torno al asunto.

El propósito de este documento es presentar, de modo sucinto, un diagnóstico sobre esos temas. Es el resultado de un estudio de carácter exploratorio que se ha basado en el análisis de documentos y publicaciones de las organizaciones afroperuanas, así como en la revisión bibliográfica de los aportes realizados desde las ciencias sociales y la historia. Pero principalmente es el resultado del recojo de información y puntos de vista de representantes y líderes de veintiún organizaciones afroperuanas, mediante entrevistas que han tenido por objeto obtener datos de primera mano sobre su historia, sus objetivos institucionales, sus discursos identitarios y su participación en las iniciativas recientes del movimiento afroperuano.

Para la exposición de los hallazgos del estudio, el documento ha sido organizado en cinco acápite. En el primero se presenta el contexto social y político en el que las organizaciones afroperuanas han desarrollado sus acciones, para lo cual se abordan cuatro aspectos fundamentales: la caracterización de la situación socioeconómica de la población afroperuana, el tema de su identidad étnico-racial, el marco normativo internacional y regional de sus derechos, y la relación que el Estado ha establecido con ella a lo largo de los últimos años.

En el segundo acápite se hace un breve recuento del desarrollo del movimiento afroperuano durante las últimas décadas. En cambio, el acápite tercero está dedicado a analizar las características de las organizaciones afroperuanas que actualmente realizan actividades y mantienen una importante presencia pública, buscando describir sus perfiles institucionales y establecer los principales problemas que enfrentan en su desarrollo.

En el cuarto acápite se analizan las principales demandas y reivindicaciones del movimiento afroperuano, expresadas tanto en documentos y plataformas formales como en el discurso de sus dirigentes. De este modo se intenta establecer un balance de los logros alcanzados y las limitaciones aún presentes en el desarrollo político e institucional de las organizaciones afroperuanas.

El documento finaliza con el quinto acápite donde se exponen algunas conclusiones orientadas a vislumbrar los problemas y desafíos que enfrenta el movimiento afroperuano en su propósito de alcanzar sus objetivos, no solo para constituirse en un efectivo interlocutor frente al Estado sino también para representar a la población cuyos intereses busca defender.

Se incluye como anexos una relación de las personas entrevistadas y un análisis descriptivo de algunos casos seleccionados de organizaciones afroperuanas, a fin de mostrar la diversidad de objetivos institucionales, ámbitos de acción y formas de intervención que caracterizan a las mismas.

Como se observa en el listado de nombres y se documenta a lo largo del texto, se trata de los protagonistas directos de distintas etapas de la génesis y el desarrollo del movimiento afroperuano. Están los dirigentes de la mayor parte de las principales organizaciones afroperuanas; varios de ellos, partícipes de los primeros grupos de afroperuanos organizados de las décadas de 1970 y 1980. También hay líderes de comunidades afroperuanas ubicadas fuera de la provincia de Lima, en localidades como San Luis, en la provincia de Cañete (región Lima); El Carmen, en la provincia de Chincha (región Ica), y Yapatera y Morropón, ambas en la provincia de Morropón, en la región Piura.

El autor desea expresar su reconocimiento a cada uno de los líderes comunales, intelectuales y representantes de las organizaciones afroperuanas que gentilmente brindaron su tiempo para las entrevistas.

Un texto de una versión preliminar fue revisado y comentado por Gerardo Damonte, colega, antropólogo del Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE), y por Rocío Muñoz, activista afroperuana y especialista en temas afroperuanos del Viceministerio de Interculturalidad, a quienes el autor agradece porque sus comentarios le permitieron precisar y aclarar distintos aspectos contenidos en el análisis.

Cabe destacar que la investigación que dio origen al presente texto se llevó a cabo los meses de marzo a agosto del 2012, y que fue posible gracias al aporte financiero de la Fundación Ford. Para el recojo de información mediante entrevistas se contó con el apoyo del sociólogo Martín Bustamante, a quien el autor agradece por su diligente trabajo.

Finalmente, es importante señalar que, siendo un producto que pretende mantener la rigurosidad propia del trabajo académico, el presente documento está motivado en gran medida por un objetivo que va más allá del quehacer intelectual. En tal sentido, el autor espera que esta suerte de diagnóstico del movimiento afrodescendiente en el Perú contribuya a la reflexión, la discusión y la generación de propuestas orientadas a fortalecer a la sociedad civil afroperuana en su búsqueda por alcanzar el reconocimiento y el pleno ejercicio de sus derechos ciudadanos. Una tarea en la que los diferentes actores involucrados están llamados a participar, pero en la cual las propias organizaciones afroperuanas y sus dirigentes deberán ser, ciertamente, los principales protagonistas.

RESUMEN EJECUTIVO

Las organizaciones afroperuanas forman un conjunto heterogéneo de instituciones de la sociedad civil que desarrollan iniciativas de apoyo a comunidades con población afrodescendiente, y que, a la vez, implementan estrategias de concientización e incidencia política en defensa de sus derechos.

Aunque no existe pleno consenso en los discursos de afirmación identitaria y de reivindicación de derechos de las organizaciones afroperuanas, se puede afirmar que el despliegue de sus demandas gira en torno a cuatro ejes centrales: a) la lucha contra la discriminación y el racismo; b) las demandas relacionadas con el desarrollo económico y social de las comunidades afroperuanas; c) la lucha por el reconocimiento de los derechos de la población afrodescendiente como grupo social susceptible de atención y políticas específicas de parte del Estado peruano; y d) las demandas vinculadas a la revalorización étnica y cultural de la población afroperuana, así como a su aporte en la construcción de la nación peruana, en la perspectiva de una afirmación de la identidad afroperuana.

En un contexto caracterizado por la reducida presencia de organizaciones comunales afrodescendientes y la falta de partidos políticos que asuman activamente la defensa de los derechos de los afroperuanos, las asociaciones civiles afroperuanas, principalmente las organizaciones no gubernamentales (ONG) de Lima, han terminado asumiendo, en la práctica, la representación de las demandas y los intereses de esta población.

Los años posteriores a la división del que fue quizás el único movimiento social de bases o comunidades afroperuanas, el Movimiento Negro Francisco Congo (MNFC), están marcados por dos hechos centrales: la multiplicación de las ONG afroperuanas —con distinto grado de formalización— y la participación de representantes de organizaciones afroperuanas en algunas

instancias del Estado, de carácter consultivo antes que deliberativo. En este sentido, durante la última década —en un contexto de cierta apertura del Estado peruano hacia enfoques multiculturales— han aparecido nuevos espacios institucionales, como la Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA), el Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (INDEPA) y la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso de la República, que han reforzado ese rol de mediación e incidencia de las organizaciones afroperuanas.

En general, las organizaciones afroperuanas no han alcanzado aún sus objetivos relacionados con la institucionalización de políticas públicas hacia los grupos afrodescendientes. Los avances observados en los últimos años son lentos y a todas luces parciales. Entre estos, los principales logros son los siguientes: la instauración del Día de la Cultura Afroperuana, la creación del Museo Nacional Afroperuano, la declaratoria pública del Perdón Histórico de parte del Estado peruano, las iniciativas del Ministerio de Educación para difundir la cultura afroperuana entre la población infantil y promover la incorporación de la problemática afroperuana en el currículo escolar, las acciones normativas y legales de lucha contra la discriminación y el racismo, la incorporación de especialistas afroperuanos al Viceministerio de Interculturalidad para formular políticas a favor de la población afrodescendiente y la apertura del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) para generar estadísticas étnicas que posibiliten conocer mejor la problemática actual de la población afroperuana.

Las organizaciones afroperuanas no han necesitado constituirse en un “movimiento de masas” para alcanzar lo que han logrado hasta el momento. Esto ha sido posible gracias a un esquema político supranacional en el cual la influencia de los organismos multilaterales, la cooperación internacional y el movimiento transnacional afrodescendiente ha permitido el establecimiento de un marco normativo y de una agenda de derechos que las organizaciones usan como instrumentos para demandar al Estado los cambios que supone su cumplimiento.

Sin embargo, desde la propia evaluación de los líderes afroperuanos, los logros son aún limitados y distan de compensar el tratamiento preferencial

que históricamente han tenido los debates en torno a los derechos indígenas en el Perú. Esas limitaciones son, en parte, consecuencia de problemas relacionados con la desunión y la falta de claridad programática de las organizaciones, así como de una débil presencia del movimiento afroperuano en la escena política nacional. Pese a los avances, existe consenso —no solo entre los investigadores sino también entre las organizaciones afroperuanas— respecto a la escasa influencia del movimiento en el Estado y sus políticas.

El presente estudio plantea, a modo de hipótesis, que estos problemas del movimiento afroperuano no responden principalmente a una débil identidad de esa población, sino más bien al tipo de vínculo establecido entre las organizaciones afroperuanas y las comunidades de base, debido —a su vez— a la lógica de “organización no gubernamental” bajo la cual aquéllas han funcionado. Esta relación se encuentra marcada por el tipo de representación que han desarrollado ambas partes: no una “representación política formal” ni una “representación simbólica”, sino una forma de “representación descriptiva” mediante la cual los líderes “sustituyen” a la población afroperuana, en virtud de características sociales compartidas. Este esquema de vinculación y representación está asociado a cuatro tipos de problemas: a) la poca claridad e indefinición sobre los objetivos de las organizaciones, originada en la multiplicidad de fines, la amplitud de los campos de acción, la ambigüedad de su naturaleza institucional y su simultánea vocación de representación política; b) las condiciones de pobreza y las limitaciones de recursos que caracterizan a las comunidades, los hogares y las organizaciones afroperuanas, que constituyen un serio obstáculo para la consolidación de estas últimas; c) el desfase entre el discurso de los activistas de las ONG de Lima y las poblaciones y comunidades afroperuanas, lo que confirmaría un problema de representación derivado no solo de la distancia geográfica que separa a ambas partes, sino también de la falta de articulación social de las organizaciones con las comunidades donde reside la población afroperuana; y d) la desarticulación que parece existir entre el discurso político reivindicativo de las organizaciones y el trabajo de promoción que estas llevan a cabo con las comunidades.

Las perspectivas del movimiento afroperuano dependerán de la unidad de las organizaciones que lo conforman, así como de su capacidad para

establecer una plataforma programática de reivindicaciones; pero también de las posibilidades de construir un discurso identitario que convoque al conjunto de la población afrodescendiente y que fortalezca la vinculación con las comunidades afroperuanas urbanas y rurales. Un punto de partida importante es el trabajo de revaloración cultural y de afirmación de la identidad que las organizaciones vienen haciendo en barrios, centros poblados y comunidades.

Entre los líderes afroperuanos existe un amplio consenso acerca de la división y la desunión que ha caracterizado al movimiento afroperuano en las últimas décadas. Probablemente la desvinculación con las bases, agudizada por la “lógica de ONG”, sea un factor que haya contribuido a la fragilidad institucional y la tendencia a fragmentarse a partir de las diferencias personales. Sin embargo, una reciente iniciativa de unidad en torno a la Coordinadora Nacional del Pueblo Afroperuano (CONAFRO Perú), instancia creada a partir de una convocatoria de la Comunidad Andina (CAN), ha generado expectativas al interior de las propias organizaciones afroperuanas respecto a la posibilidad de lograr mayores impactos en las esferas del poder político en el Perú y así alcanzar el cumplimiento de sus demandas.

En este contexto, cabe plantearse las siguientes preguntas: ¿Es deseable propender hacia una mayor articulación entre las organizaciones afroperuanas y las comunidades con población afrodescendiente del país? ¿Haría falta redefinir el vínculo entre estas organizaciones y las comunidades de base, a fin de lograr una mayor legitimidad social y participación política? ¿Cuáles serían las “ventajas” y oportunidades que se derivarían de este nuevo tipo de vínculo? ¿Es válido el esquema de representación de derechos que han asumido en la práctica las organizaciones afroperuanas? ¿Cuál es el rol que estas deben (y pueden) cumplir? ¿En qué sentido el apoyo de las redes internacionales, incluido el de la cooperación internacional, puede coadyuvar al proceso de consolidación del movimiento afroperuano, teniendo en cuenta, a la vez, los problemas de debilidad y representatividad que exhiben hoy las organizaciones?

I. EL CONTEXTO SOCIAL Y POLÍTICO DE LAS ORGANIZACIONES AFROPERUANAS

1.1. Perfil demográfico y social de la población afroperuana

La población afrodescendiente del Perú se encuentra asentada mayoritariamente en ciudades, centros poblados y comunidades rurales de la costa. A diferencia de otros países, como Ecuador o Colombia, no existen zonas geográficas o regiones enteras con masiva presencia de afrodescendientes. Aunque hay localidades con una importante aglomeración de afroperuanos, como El Carmen, en Ica, y Yapatera, en Piura, los requerimientos de la explotación esclavista y los procesos migratorios determinaron patrones de asentamiento y residencia marcados por la dispersión de la mayor parte de la población afrodescendiente.

En el año 2002 el Movimiento Nacional Afroperuano Francisco Congo (MNAFC) y el Centro de Desarrollo Étnico (CEDET) hicieron un esfuerzo por identificar las localidades con población mayoritariamente afroperuana a través de la elaboración de un “mapa geoétnico”¹, el mismo que dio como resultado la ubicación de sesenta “comunidades afroperuanas” distribuidas a lo largo de la costa peruana². Posteriormente, este mapa fue actualizado por el Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y

1 Anteriormente hubo dos iniciativas similares, sobre las cuales se detallará más adelante. La primera fue emprendida en la década de 1980 por el Instituto de Estudios Afroperuanos (INAPE); y la segunda la llevó a cabo el Movimiento Negro Francisco Congo en el año 1996, a través de lo que se denominó “Primer Censo Diagnóstico de la Comunidad Negra Afroperuana” (Mori 2005a: 46-47).

2 Véase <<http://www.cimarrones-peru.org/mapa.htm>>. La metodología usada para elaborar este tercer “mapa geoétnico” implicó recurrir a ciertas fuentes de información (el Censo de 1940 —el último con datos sobre población “negra” en el país—, referencias documentales y literarias, además de datos actuales de informantes) y efectuar visitas de campo a los centros poblados. También supuso la caracterización de un poblado como “comunidad negra”, y se llegó a establecer que es principalmente en el medio rural donde se ubica una población afrodescendiente unida por vínculos de parentesco, que recrea la cultura, la tradición y la “cosmovisión negra” (Mori 2005a: 47-50).

Afroperuanos (INDEPA), dando lugar a otro que no varió en cuanto a la tendencia de la distribución geográfica de esas poblaciones, pero que sí identificó una mayor cantidad de localidades. En efecto, reconoce la ubicación de hasta 112 comunidades con presencia afroperuana ubicadas en la costa³. Algunos especialistas afroperuanos consideran necesaria una actualización para dar cuenta de los cambios demográficos de la última década —migraciones, mestizaje y otros— que pudieran haber modificado el perfil y la composición de esas localidades.

No existen a la fecha datos exactos sobre la dimensión actual de esa población ni información más precisa sobre sus características y dinámicas demográficas. Esto, como bien se ha señalado, constituye una gran limitación para conocer los problemas sociales específicos relacionados con la salud, la tasa de natalidad o la esperanza de vida de esa población (Mori 2005b: 160). A pesar de la existencia de varios ensayos e investigaciones sobre el tema, el estudio de la evolución demográfica de la población afroperuana forma parte de una agenda pendiente. No hay datos precisos sobre la distribución demográfica ni sobre otras características sociales y económicas de los afroperuanos⁴.

Datos históricos disponibles dan cuenta de la importancia de la población esclava negra en la costa durante la época virreinal (Flores Galindo 1984: 100-101), particularmente en la costa central y en el área urbana de Lima y el Callao. En determinados momentos de la Colonia, “negros” y “mulatos” llegaron a ser el grupo étnico más numeroso de la ciudad de Lima: entre 25% y 46% de la población, según los años y las fuentes consultadas (Reyes 1986: 45, Aguirre 1993: 47, Rodríguez 2008: 287, Corilla 2002: 15-16, Lévano 2002: 130). Sin embargo, durante el siglo XIX la cifra relativa de población “negra” en Lima fue decreciendo: si bien en 1836 la población

3 Véase <<http://www.indepa.gob.pe/mapa3.html>>.

4 Ante esta falta de información, recientes gestiones de algunas organizaciones afroperuanas, en coordinación con el Ministerio de la Mujer (MIMDES) e instituciones como la Defensoría del Pueblo y el Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE), han logrado poner en la agenda del INEI un estudio basado en una encuesta específica dirigida a la población afrodescendiente. Previamente, y como parte de su diseño, se tiene planificada una actualización del “Mapa geoétnico”. Algunos líderes afroperuanos reconocen que este mapa debe ser actualizado, por los cambios que parecen haberse producido debido a la composición poblacional y a las tendencias migratorias locales y regionales (entrevista con Rocío Muñoz, Perú Afro).

esclava representaba el 10,4%, en 1839 era el 12,2%; y en 1845, el 6,9% (Aguirre 1993: 47-48)⁵.

Durante la época republicana en general —y particularmente entre fines del siglo XIX e inicios del siguiente— se habría producido una fuerte merma relativa de la población afroperuana identificada mediante la variable “raza negra” (Valdivia 2011: 80-81), fenómeno que en ciudades como Lima algunos autores atribuyen, al menos parcialmente, a la creciente heterogeneidad de la estructura étnica y la consecuente ambigüedad y fluidez “racial” (Stokes 1987: 183-184).

La última vez que se recogió información censal sobre la población afrodescendiente en el Perú fue en 1940, cuando el censo de ese año incorporó una pregunta sobre “raza” de las personas⁶. De acuerdo con esas estadísticas oficiales, 0,5% de los peruanos eran de “raza” negra, porcentaje que sumaba 29 054 personas⁷.

Luego de un largo periodo de “silencio estadístico” —y por influencia de organismos multilaterales como el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y la Comisión Económica para América Latina (CEPAL)—, desde el año 2000 se emprendieron algunas iniciativas oficiales orientadas a obtener estadísticas étnicas. Destaca entre estas la inclusión de preguntas de autoadscripción étnica en la Encuesta Nacional de Hogares (ENAHO) que regularmente aplica el Instituto Nacional de Estadísticas e Informática (INEI) (Valdivia 2011)⁸. De acuerdo con esos datos, en los últimos años el

5 La estimación de estas cifras implica una serie de problemas de fuentes y criterios de clasificación, a los que se agregan medidas progresivas y resquicios formales que posibilitaron que se redujera el número de personas en condición de esclavos, y no de afrodescendientes como tales.

6 Como se sabe, este tipo de estadísticas basado en el fenotipo presenta dificultades conceptuales y empíricas; entre otras, la imposición de una visión “racializada” en el conteo estadístico, la negación de la dimensión subjetiva y política de la adscripción étnica, y la consecuente limitación para recoger y captar la verdadera dimensión de una etnicidad sustentada en la reivindicación de la afrodescendencia, antes que en el color de la piel, como principio clave en la construcción de las identidades individuales y colectivas.

7 Estos datos, como otras cifras censales anteriores, han sido cuestionados por algunos especialistas, en unos casos aludiendo a los problemas conceptuales y operativos que implica el uso de categorizaciones raciales externas (Mori 2005b; Valdivia 2011), y en otros casos contrastando cifras de censos anteriores —así como de encuestas más recientes aplicadas en algunas comunidades afroperuanas— y estableciendo un análisis de las proyecciones del crecimiento demográfico (Mori 2005a: 45).

8 A lo largo de los últimos doce años, las Encuestas de Hogares han mantenido, con modificaciones, un modelo de pregunta que incluye las categorías de autoadscripción étnico-raciales “negro”, “mulato”, “zambo” y, en la versión del año 2012, la de “afroperuano”.

porcentaje de población afroperuana ha variado entre 1% (ENAH0 2000) y 2,1% (ENAH0 2012)⁹.

Según información de la Encuesta Nacional Continua (ENCO) del 2006¹⁰, en el país existen 669 143 afrodescendientes, cifra que representa el 2,4% de la población peruana¹¹. Esta población se ubica principalmente en los departamentos (o regiones) de Lima, La Libertad, Piura, Cajamarca, Ica, Callao, Lambayeque y Tumbes¹².

Sin embargo, sostenemos que el dato del tamaño relativamente reducido de la población afrodescendiente, junto con su dispersión geográfica, es probable que no solo haya agravado la “invisibilización” de los afroperuanos frente al Estado y la sociedad peruana, sino que también habría condicionado, en cierta medida, su evolución organizativa.

Además de los factores históricos relacionados con la construcción de la “otredad” en la sociedad colonial, que hicieron de la población indígena el principal referente social y cultural para el Estado peruano —un fenómeno común a otros países de la región (Wade 2000, Hooker 2005)—, el escaso porcentaje estadístico de los afroperuanos parece haber reforzado su condición de “invisibilidad”.

No obstante, es preciso señalar que el porcentaje estadístico no es en sí mismo un determinante de las capacidades organizativas de la población ni de la posibilidad de un posicionamiento social y un reconocimiento como actor político. El mejor ejemplo quizá sea la población indígena amazónica

9 Fuente: INEI, Encuesta Nacional de Hogares 2012, Resultados Preliminares al Primer Trimestre.

10 La Encuesta Nacional Continua (ENCO) se llevó a cabo en el área urbana y rural del país en el año 2006, y se aplicó a una muestra de 382 671 viviendas particulares. Incluyó el modelo de pregunta de autoidentificación étnico-racial usado en las ENAH0.

11 Los problemas metodológicos para captar la presencia de población afroperuana son variados y constituyen a la fecha un desafío para la academia y el activismo de las organizaciones. El cambio de paradigma desde la categorización externa (principalmente a partir del “fenotipo”) hacia la autoadscripción, operado en las últimas décadas, no resuelve la complejidad que implica “contar” y clasificar a la población en dimensiones étnicas, culturales y “raciales”.

12 Estos resultados se deben tomar con cierta cautela, habida cuenta de que no responden a un diseño muestral específicamente orientado a medir la distribución geográfica de la población afroperuana. Además, a pesar de que, contrariamente a lo que el común de los peruanos piensa, durante la época de la Colonia sí hubo afrodescendientes en algunas localidades de la sierra, no deja de sorprender el alto porcentaje de población afroperuana que, según la ENCO 2006, reside en la región de Cajamarca.

que, a pesar de no representar más del 3% de la población¹³, ha logrado en los últimos años cumplir cierto rol político y de interlocución frente al Estado (Cavero 2011).

En todo caso, el dato de “cuántos son” los afroperuanos no es irrelevante, dado que influye sobre la configuración del imaginario identitario nacional en cuanto a esa población, además de formar parte de la argumentación de las organizaciones afroperuanas sobre la necesidad de reconocimiento político de sus derechos de parte del Estado¹⁴. En el discurso del movimiento afroperuano esa información ha sido incorporada como parte de la justificación política de sus reclamos. De hecho, hasta inicios de la década pasada la información manejada por las organizaciones afroperuanas y sus líderes¹⁵ señalaba que la población afrodescendiente representaba alrededor del 10% de la población nacional¹⁶.

Con la aparición de los primeros estimados estadísticos del INEI, provenientes principalmente de la pregunta de autoadscripción étnica de la ENAHO, esta visión parece haber empezado a cambiar dentro del movimiento afroperuano. Sin embargo, es una tendencia que aún contiene posiciones del discurso anterior. Esto explica por qué para algunos dirigentes afroperuanos las cifras de las encuestas oficiales no son reales: desde su punto de vista, existe una subvaluación del número de afroperuanos. En parte esto obedecería a sesgos impuestos por la forma de implementación

13 Porcentaje que expresa la identidad étnica de la población indígena amazónica a partir del criterio de la lengua materna (según datos del Censo del 2007) o del de la autoadscripción (de acuerdo con datos de la ENAHO 2012).

14 Una de las pocas referencias explícitas al tema es la siguiente: “Sobre la base de estos datos las organizaciones afros y organismos internacionales han establecido una proyección tentativa de la población afroperuana según la cual estaría bordeando los 2 500 000 individuos, es decir aproximadamente el 10% de la población. Este porcentaje se basa principalmente en una ‘constante histórica poblacional’. Para algunos críticos de esta cifra sería más adecuado fijarla en un 5% en el mejor de los casos; entre ambas cifras lo que está en juego es la discusión sobre la categoría de minoría y la urgencia en el derecho a acciones políticas afirmativas”. Fuente: Los afroperuanos: historia y situación actual, en <<http://afroperuanos.wikispaces.com/Historia>>.

15 A modo de ejemplo, se puede citar lo señalado por Agustín Huertas, presidente del Movimiento Nacional Afroperuano Francisco Congo: “El que nuestra representación política no esté contemplada en la Constitución, implica la no aceptación de la población afroperuana en la sociedad con igualdad de oportunidades a pesar de que representamos aproximadamente el 10% de la población peruana, razón por la que las comunidades afro vivimos en estado de miseria” (Huertas 2005: 126).

16 Al parecer, estas cifras constituyen una suerte de extrapolación de los estimados presentados por José Luciano y Humberto Rodríguez Pastor a mediados de la década de 1990, cuando señalaron que la población afrodescendiente representaría entre el 5% y el 9% de la población total (Luciano y Rodríguez 1997).

y el diligenciamiento de las encuestas a cargo de personas no afroperuanas. En estas condiciones, y debido al racismo endógeno predominante, en los afrodescendientes habría cierta resistencia, negación o vergüenza que les impediría reconocer su identidad (entrevista con Paul Colínó, MNFC)¹⁷.

En todo caso, los avances parciales en la generación de estadística sobre la población afroperuana permiten establecer algunas de sus características sociales y económicas. Entre las principales fuentes disponibles destaca un estudio impulsado y financiado por el Banco Mundial, que en el año 2004 posibilitó la aplicación de la primera encuesta especializada en población afroperuana¹⁸. Sobre la base de esa información estadística disponible, y otra proveniente de la ENCO 2006 y de un reciente estudio de GRADE sobre adolescencia y niñez afrodescendiente (Benavides 2012), se presentarán los principales rasgos que definen el perfil social de la población afroperuana.

Como en otros países de la región, en el Perú la situación de exclusión social y racismo que afecta a los afrodescendientes determina que estos se encuentren entre los grupos con mayor índice de pobreza y escasas oportunidades de desarrollo. La gran mayoría vive en las zonas urbanas con menor acceso a servicios y mayores problemas de inseguridad ciudadana, o en localidades rurales o semirurales pobres y atrasadas. Según el Estudio sobre Población Afroperuana del 2004, el 35,7% estaba en situación de pobreza, e incluso el 3,9% vivía en pobreza extrema. El ingreso per cápita de los hogares afroperuanos era de 220,64 soles, un monto 25% menor que el ingreso per cápita promedio nacional (Benavides et al. 2006: 28).

Un reciente informe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) confirmaría que, pese a la bonanza macroeconómica y la disminución de los porcentajes de pobreza en el país, la situación de

17 Desde esta perspectiva, resulta lógico y necesario que los equipos de encuestadores estén conformados por personas afrodescendientes, como una forma de garantizar la captación de cifras “verdaderas”: “En una encuesta, con un [encuestador] afroperuano [las personas entrevistadas] se pueden sincerar” (entrevista con Paul Colínó, MNFC). Algunas organizaciones convocadas a consulta por el INEI en la etapa de planeamiento de la Encuesta sobre Población Afroperuana del 2004 esgrimieron planteamientos de este tipo, que fueron desechados luego de una discusión y esclarecimiento a cargo de asesores y técnicos de ese organismo.

18 Este estudio del Banco Mundial buscó cubrir un vacío derivado de dos limitaciones: la carencia de indicadores —como la lengua materna para los indígenas— que sirvan como variables proxy de identificación de los afroperuanos, y falta de un sobremuestreo para contar con diseños que incluyan suficientes casos de hogares o individuos afroperuanos para establecer niveles mínimos de inferencia estadística.

los afroperuanos no se ha transformado sustantivamente: sería el único grupo étnico que, hacia el 2010, no habría experimentado una mejoría de sus indicadores de pobreza monetaria, en comparación con los mestizos y los indígenas; y, en todo caso, presentaría un menor avance en la mejora de condiciones de vida, en términos de necesidades básicas insatisfechas (PNUD 2012: 26-30)¹⁹.

No obstante, sin negar la situación de precariedad, exclusión y menor acceso a oportunidades de la población afroperuana, debe notarse que, en términos comparativos, los indígenas son quienes históricamente han concentrado los mayores índices de pobreza extrema, por lo cual siempre se los ha asociado al núcleo duro de la exclusión social en el Perú²⁰. Y, aunque no es el único factor a tener en cuenta, en el marco del discurso en torno a la construcción de la identidad nacional este dato resulta fundamental para entender la prioridad que el Estado peruano le ha dado a la población indígena.

En estas condiciones, en el Estado ha predominado la tendencia hacia la invisibilización de la situación de los afrodescendientes. Esto impide ver, por ejemplo, las desventajas en el acceso a servicios de agua y desagüe —de acuerdo con la ENCO 2006—, así como la existencia de perfiles epidemiológicos particulares de esta población. En efecto, según el estudio del Banco Mundial del año 2004 y recientes estimaciones de GRADE, habría una mayor incidencia de enfermedades crónicas entre los afroperuanos, dado que 35% de los jefes de hogares afroperuanos experimentarían este problema, en comparación con 27,7% de los no afroperuanos en el ámbito nacional (Benavides et al. 2006: 34).

Por otro lado, la población afroperuana parece experimentar una segregación ocupacional que expresaría la herencia del sistema racista y esclavista y su influencia sobre la estructura económica y social. Según el referido estudio

19 Estos datos deben ser tomados con cautela debido a ciertas limitaciones del diseño muestral de la ENAHO para hacer inferencias respecto a los afroperuanos. En todo caso, estos indicios preocupantes deberán ser confirmados por futuros estudios especializados.

20 La localización geográfica de ambos grupos influye en gran medida en este resultado: mientras que los afrodescendientes se ubican en su mayoría en la región más desarrollada del país, la costa, la población indígena ha estado originalmente asentada sobre todo en la sierra rural del país.

del Banco Mundial, la probabilidad de encontrar afroperuanos ocupados como trabajadores calificados agropecuarios o como trabajadores no calificados de servicios es mayor si se compara con la población nacional, y en particular con la población indígena; resulta menos probable, en cambio, hallar afroperuanos ocupados como profesionales (Benavides et al. 2006: 46).

En cuanto a este último tema, la referida investigación y otros estudios más recientes comprueban la existencia de un problema relacionado con el acceso a la educación. De acuerdo con datos del Estudio sobre Población Afroperuana del 2004, solo 1,9% de esta tenía educación superior universitaria, a diferencia del promedio nacional, de 8,16% (Benavides et al. 2006: 34). Asimismo, datos de la ENCO 2006 indican que los jefes de hogar afrodescendientes con educación superior suman 5,6%, mientras que los no afrodescendientes alcanzan el 11,1%. Estas diferencias estarían revelando una situación que parece originarse incluso en la etapa temprana de la educación escolar.

El referido estudio del PNUD confirmaría la situación de desventaja de los afroperuanos en términos de sus logros educativos. Con datos del 2010, y con referencia al grupo de jóvenes ubicados en el rango de 20 a 24 años, se constata que, mientras que el 50% de los mestizos y el 39% de los indígenas han accedido a algún tipo de educación superior, el porcentaje correspondiente a los afroperuanos es de solo 32%. Esto revelaría una brecha, en ese rango de edad, de 18% respecto del primer grupo (PNUD 2012: 40).

A pesar de que aún no se han llevado a cabo estudios que indaguen sobre las causas de esta situación, es posible establecer algunas hipótesis. Entre ellas, no se debe descartar la posible relación de estos menores logros educativos con la discriminación, los patrones vocacionales y las aspiraciones presentes en los niños y adolescentes afroperuanos (Benavides et al. 2006).

En todo caso, se debe tener en cuenta la consistencia de recientes resultados sobre la discriminación que experimenta la población afrodescendiente. A las comprobaciones que parten de técnicas cualitativas (Benavides et al. 2006) se suman recientes hallazgos derivados de estudios estadísticos: Benavides (2012) ha puesto en evidencia que los niños y adolescentes afroperuanos sufren la discriminación racial en mayor medida que otros grupos;

mientras que Moreno (2012) demuestra que, en una escala ordinal, quienes se autodefinen en mayor grado como “negros” tienen una probabilidad mayor de percibir discriminación hacia ellos.

El diagnóstico antes descrito ha llevado a algunos investigadores a señalar que entre los problemas de exclusión que afectan a los afroperuanos destacan tres: la pobreza, el poco acceso a la profesionalización postsecundaria y la discriminación racial (Benavides et al. 2006).

1.2. Etnicidad, raza e identidad de la población afroperuana²¹

La *etnicidad* es una categoría social que se sustenta en la vigencia de valores compartidos (cultura, lengua, religión, modos de vida, moral, costumbres, etcétera), una organización social que sirve de marco a las interacciones sociales en el ámbito comunitario o familiar, y un sentido de pertenencia grupal. Este último ha sido resaltado como uno de los elementos clave de la identidad étnica, en cuya definición el establecimiento de ciertos “límites étnicos” tiene un papel crucial (Barth 1969).

¿Qué se sabe sobre la etnicidad y la identidad étnica de la población afroperuana? Si bien no existe una amplia investigación social sobre el tema, algunos autores aportan evidencias que permiten establecer cinco características centrales de la construcción de la identidad afroperuana: la dispersión demográfica de los afrodescendientes, la ausencia de vínculos fuertes con la tierra, la centralidad de la “raza” como elemento identificador, la importancia de las redes familiares y, finalmente, la presencia de ciertos rasgos y valores culturales afroperuanos considerados como propios, aunque no exclusivos, de esta población.

21 Este acápite recoge gran parte de las tesis desarrolladas en el *paper* de Benavides, Martín y Néstor Valdivia (2005), Discriminación racial e identidad étnica de la población afrodescendiente en el Perú (documento inédito, Lima: Grupo de Análisis para el Desarrollo, GRADE). Dicho documento se basó en el análisis de data cualitativa obtenida, en el marco de un estudio sobre población afroperuana financiado por el Banco Mundial en el 2004, a partir de 25 entrevistas y 10 grupos focales, en cinco localidades con alta presencia afroperuana: Yapatera (provincia de Morropón, Piura), San Luis (provincia de Cañete al sur de Lima), El Carmen (provincia de Chíncha, Ica) y en los distritos de San Martín de Porres y La Victoria de la ciudad de Lima.

Un patrón característico del sistema esclavista colonial peruano es la dispersión geográfica y residencial de la población negra. A diferencia de lo que ocurrió en otros países, en el Perú no hubo grandes concentraciones de esclavos en haciendas o plantaciones, o al menos no en la escala de países como Brasil. Incluso en una ciudad como Lima los esclavos vivían dispersos en distintas zonas “trabajando como sirvientes domésticos o artesanos, y manteniendo contacto con un círculo restringido de personas negras en las mismas condiciones que ellos” (Stokes 1987: 178)²².

El origen “diaspórico” de la población afroperuana y su asentamiento mayoritario en una zona semidesértica como la costa determinaron que no accediera de modo masivo a la tenencia de territorios ni de tierras de cultivo. La situación de esclavitud hizo que parte de ellos trabajaran como peones agrícolas en terrenos ajenos y otros se afincaran en las ciudades dedicados a trabajos de servidumbre de familias esclavistas. Esto determinó que la población afroperuana careciera de referentes similares al “terruño” o la “pachamama”, que sí existen en gran parte de la población andina quechua, aimara y de otras etnias. Aquella tiene un sentido de territorialidad relativo, dada su “escasa vinculación a la propiedad de la tierra” (INDEPA 2010: 21).

Para algunos especialistas en temas afroperuanos, este punto resulta crucial para explicar las potencialidades y la capacidad organizativa del movimiento afroperuano. La conformación de las comunidades negras en torno a las haciendas, y no en grandes extensiones territoriales, no ha dado lugar a contradicción y conflictividad derivadas de la defensa de la tierra contra su apropiación o por la explotación de recursos, como sí sucedió en otros países latinoamericanos donde esto dio lugar al surgimiento de movimientos sociales con proyección política (entrevista con Newton Mori, exdirigente MNAFC).

Debe tenerse en cuenta que las identidades étnicas se construyen con mayor facilidad cuando hay una referencia al lugar de nacimiento y a la tierra (Wade 2000, Benavides y Callirgos 2006). La fuerte identificación

22 Las cifras de los censos parciales de la provincia de Lima, en las primeras décadas del siglo XX, muestran una relativa dispersión en la distribución distrital de la población afrodescendiente, no habiendo un distrito o un gran barrio “negro” en la capital. Este perfil contrasta con el patrón de asentamiento urbano de otros países, como Estados Unidos, donde hubo marcados procesos de segregación residencial por “raza”.

de las comunidades andinas con la tierra, con el lugar de nacimiento, así como la vinculación estrecha de las comunidades nativas amazónicas con sus territorios, no solo plantean condicionamientos en el campo de la sobrevivencia económica y en el plano de la elaboración simbólica, sino que determinan una agenda de reivindicaciones específicas de los movimientos sociales indígenas en el Perú.

En el caso de los afroperuanos, otros son los elementos que marcan sus formas identitarias y de lucha. Como se ha señalado, la población afrodescendiente de América Latina ha construido su identidad con énfasis en la “raza” y el color de la piel. Como bien afirman algunos científicos sociales, los afroperuanos constituyen la categoría étnica y social con mayor contenido “racial” del país (Drzewieniecki 2004: 22, Benavides et al. 2006: 62-67 y Pro Santana 2006: 30)²³. No es casual, además, que sean las organizaciones afroperuanas las que han levantado con mayor fuerza las banderas de la lucha contra la discriminación racial en el país²⁴.

Como sistema estructural y principio de la interacción social, el racismo habría contribuido a mantener y reforzar esta “racialización” de la identidad entre los afrodescendientes. Una hipótesis manejada por un estudio sobre la discriminación racial en el Perú señala el estrecho vínculo que existiría entre esta y las formas de construcción de las identidades étnicas (Planas y Valdivia 2009), lo cual parece ser particularmente relevante en el caso de la población afroperuana. Como recientes estudios lo confirman, los

23 Un reciente estudio de GRADE que indaga en el significado de las etiquetas étnico-raciales de las encuestas para las personas, encontró que existe un arquetipo fuertemente arraigado en torno a los “negros” o afrodescendientes —marcadamente diferenciado del resto de etnias o “razas”—: “Las apreciaciones respecto a ‘quién es un negro’ fueron prácticamente las mismas en todos los grupos y edades, girando fuertemente en torno a un tipo de marcador: el aspecto físico. Todos coincidieron en que la vestimenta, lengua/forma de hablar e incluso la procedencia no eran tan relevantes para tipificar a un ‘negro’, como sí lo es el aspecto físico” (La Cruz 2012: 84). Ciertamente, el uso de términos racializados —como “negro”— probablemente contribuyan a esa asociación e identificación con el “color de piel”. En todo caso, el mencionado estudio concluye que “En general, se puede decir, a partir de la información recogida, que el ‘negro’ es un arquetipo racial antes que étnico; construido casi exclusivamente sobre la base del reconocimiento de características físicas, desde el color de la piel hasta la forma de los labios y la textura capilar. Esta idea se sostiene en tanto casi nadie asocia costumbres/prácticas específicas o determinada cosmovisión con la condición de negro” (La Cruz 2012: 86).

24 Un trabajo sobre las políticas de igualdad racial en el Perú cita las palabras de líderes afroperuanos que reconocían que esa insistencia en su discurso antirracista los ha llevado a ser acusados de “racistas” (Laurie y Bonnett 2002: 44).

afroperuanos conforman el sector social más afectado por las prácticas racistas (Benavides et al. 2006, Benavides 2012)²⁵. Aunque las respuestas son diversas —aceptación y reconocimiento del acto de discriminación, negación abierta del mismo o minimización de los eventos discriminadores como una forma de superarlos—, una de las principales estrategias de afrontamiento residiría en la afirmación de su condición racial de “negro” y en el desarrollo de una suerte de “orgullo negro” (Benavides et al. 2006)²⁶.

Si bien en el discurso de los afrodescendientes el concepto de “raza” no solo alude al fenotipo sino también a los “ancestros” y la “cultura” —por lo que, en cierto sentido, hablar de una persona “negra” es hablar de alguien con costumbres y rasgos culturales particulares—, la identificación grupal o colectiva de esta población se define sobre todo por el color de la piel como elemento clave de autoidentificación (Benavides y Valdivia 2005) y de categorización externa (Valdivia 2011)²⁷.

La idea de que “la raza negra se está acabando” ha formado parte de las percepciones y del sentido común de los afroperuanos, como lo confirma un estudio cualitativo de Benavides y Valdivia (2005)²⁸. Desde esta lógica, si la “raza” (entendida como “color de piel”) es un elemento crucial en la construcción de su identificación, en un grado más acentuado que “las costumbres”

25 También se deben tener en cuenta los resultados de la encuesta aplicada en el Perú a una muestra de 1 500 personas, en octubre y noviembre del 2010, en el marco de un estudio del Proyecto sobre Etnicidad y Raza en América Latina (PERLA) de la Universidad de Princeton, que aborda aspectos de las desigualdades sociales asociadas a la “raza” y el color de piel de las personas registrado a partir de una paleta de colores. Los resultados comprobaron que el porcentaje de personas que se han sentido discriminadas es mayor entre los que tienen un color de piel más oscuro: “casi la mitad de los peruanos de piel oscura (45%) dicen haber experimentado algún tipo de discriminación por su estatus socioeconómico, un 15% más en comparación de aquellos que tienen la piel clara” (fuente: <<http://es.scribd.com/doc/87669227/PuntoEdu-Ano-8-numero-237-2012>>).

26 Algunos autores han hecho notar el carácter ambivalente de la valoración subjetiva y los sentimientos de las propias personas afrodescendientes frente a la “raza negra” (Benavides y Valdivia 2005). Susan Stokes señalaba, a inicios de la década de 1980, que, junto a cierto “autodesprecio” por el “color negro” y su asociación con rasgos negativos, está también “lo negro” como algo muy valorizado, motivo de prestigio y orgullo para los afroperuanos (Stokes 1987: 214).

27 Un reciente estudio cualitativo sobre las representaciones sociales de las mujeres afroperuanas pone en evidencia el rol central de la “raza” y el “color de piel” en sus relaciones interpersonales y las valoraciones sociales construidas en torno a esas características (Muñoz 2010).

28 Tal percepción tiene asidero en la experiencia actual y pasada de los procesos de mestizaje “racial” de los afroperuanos. Si bien ese proceso de “mezcla racial” ha involucrado a todas las etnias desde la época colonial, parece haber sido particularmente acentuado entre la población afrodescendiente (véanse los datos de casamientos mixtos o interraciales para las primeras décadas del siglo XX en Stokes 1987: 186-187).

o la “cultura”, el proceso de mestizaje “racial” tendría como consecuencia el “debilitamiento” de los lazos de identidad en el grupo.

Como se verá en los siguientes acápite, la “racialización” de la identidad ha formado parte de la reflexión crítica y la preocupación de las organizaciones afroperuanas en su lucha contra la discriminación racial. Sin embargo, no ha habido suficiente debate, al interior de las mismas, acerca de la relación entre “raza”, cultura e identidad. Parece predominar, al menos en ciertos sectores del movimiento afroperuano, cierta ambivalencia entre la negación y el rechazo a la “raza” como categoría de identificación externa, y la afirmación de la “raza” como elemento de autoafirmación e identidad —que tendría su base en lo que hemos denominado el “orgullo negro”—. Desde esta última perspectiva, subyace en la concepción de los dirigentes del movimiento afroperuano la idea de que la identidad afroperuana se define —en principio y quizás en gran medida— a partir del fenotipo y la “raza”. Esto explicaría por qué uno de los principales manifiestos del Movimiento Negro Francisco Congo, del año 1995, percibe el mestizaje “racial” como una amenaza abierta al desarrollo y el fortalecimiento de la identidad afroperuana y, por lo tanto, del mismo movimiento afroperuano:

Reconocemos y nos lamentamos por lo que demográficamente sucede entre nosotros: cada vez hay menos negros en el Perú. Esto es parte de un inevitable proceso de mestización general y permanente al que antes nos hemos referido. Por este motivo en todo el territorio del país actualmente estamos presentes en algunos distritos o provincias precisos y en ciertos barrios de la Capital; en Lima nuestra diseminación es cada vez más acentuada. Toda esta dispersión dificulta y hace perder fuerza a nuestra integración. (MNFC 1995: 13)²⁹

El estudio de Benavides y Valdivia reafirma que uno de los principales elementos identificadores de los afroperuanos está centrado en los rasgos “raciales” —sobre todo, el “color de piel”— como característica distintiva

29 El documento de esta propuesta de políticas fue aprobado en un evento del año 1995 organizado por el Movimiento Francisco Negro Congo al sur de Lima. No por casualidad el título del acápite respectivo se denomina “El problema demográfico de la población afroperuana”.

que genera lazos de identidad y solidaridad (Benavides y Valdivia 2005: 10). Afirma, además, que resulta difícil encontrar en el imaginario social de los afroperuanos un sentido de pertenencia a un “nosotros” o a una “comunidad negra” de alcance nacional, basada en una cultura y en valores propios diferenciados de los de otros grupos sociales del país. El estudio concluye que, en todo caso, “las identificaciones basadas en las características raciales y culturales no llegan a establecer un fuerte sentido de identidad étnica en esa población”, principalmente porque existe una resistencia a remarcar las diferencias mediante la fijación de “fronteras” con el resto de la sociedad como un principio de singularidad que se busque mantener o resaltar (Benavides y Valdivia 2005: 10-12).

Por otro lado, aunque uno de los estudios pioneros sobre la población afroperuana analizó su situación social en términos de la lucha interétnica y clasista dentro de la sociedad peruana (Cuche 1975: 9), algunos autores han sostenido que difícilmente se pueda definir a la población afroperuana como un “grupo étnico” en sí mismo. Al parecer, a pesar de existir cierto sentimiento de ser “diferentes” (cultural y, sobre todo, racialmente) al resto de peruanos, ese principio de identidad difícilmente llega a sostener la idea de un “nosotros” como colectivo afroperuano (Benavides et al. 2006).

Una reciente investigación etnográfica llevada a cabo por una antropóloga en Yapatera —centro poblado semirural de la región de Piura que constituye una de las principales comunidades “negras” del Perú— ha puesto sobre el tapete un tema crucial para entender la construcción de las identidades afroperuanas en nuestro país (Hale 2012a). El estudio ha demostrado que los afroperuanos de esa comunidad construyen su identidad a partir de un sentido de pertenencia de carácter idiosincrático y localista: “Las personas en Yapatera no usan el término ‘afroperuano’ o ‘africano’ y muchos —para el desaliento de los activistas étnicos— se resienten de ser clasificados dentro de la misma categoría de sus compatriotas de, digamos, Chíncha, en el sur” (Hale 2012a: 2)³⁰.

30 Traducción propia del texto original: *People in Yapatera have no use for the term ‘Afro-Peruvian’ or ‘African’ and much —to the dismay of ethnic activists— resent being classed in the same category as their compatriots from, say, Chíncha in the South* (Hale 2012a: 2).

Resultan interesantes las constataciones de ese estudio en torno al reconocimiento de los propios afroperuanos de Yapatera sobre su condición de “campesinos”, así como la centralidad que tuvo para ellos la experiencia de inclusión social de la Reforma Agraria del gobierno de Juan Velasco Alvarado a fines de la década de 1960³¹: “Los peruanos de ascendencia africana y mestiza que han trabajado como obreros contratados, jornaleros y de la hacienda, se adhieren y asumen activamente la categoría campesino y así lo continúan haciendo a pesar de su ambivalente trayectoria” (Hale 2012b: 5)³².

Aunque el tema de la construcción identitaria de la población “negra” o afrodescendiente es parte de una agenda académica aún pendiente, en los últimos años se ha avanzado con evidencias que reafirman los alcances y las limitaciones del carácter “étnico” de la misma. En este sentido, cabe tomar en cuenta un hallazgo de una reciente investigación de GRADE que constata cierta identificación cultural sustentada en la idea de un “nosotros” de raíces “negras” o afrodescendientes cuyos límites se definen a partir de una pertenencia comunitaria local³³. La dimensión “comunitaria” refiere a la residencia en un mismo pueblo o localidad, y no a la vigencia de una organización comunal territorial que dinamice vínculos orgánicos de solidaridad entre sus miembros.

Históricamente, la población afroperuana no ha tenido una tradición de organizaciones comunales que sirvan de base para el desarrollo de grupos de

31 Desde hace décadas, en las ciencias sociales peruanas existe un amplio consenso sobre la idea de que en los Andes la etnicidad indígena ha estado profundamente marcada por la experiencia clasista del ser “campesino”. Por diversos motivos —estructurales, históricos, políticos, culturales—, en los Andes peruanos la categoría “indígena” fue reemplazada por la de “campesino”. El análisis del referido estudio llevaría a la conclusión de que ese proceso se habría dado también entre los afroperuanos rurales dedicados a actividades agrícolas, al menos en ciertas zonas del norte del Perú, como Yapatera.

32 *Peruvians of African and mixed descent who had worked as indentured labourers, wage labourers and rented land, on the hacienda, actively embraced and enacted the campesino category and continue to do so—in spite of its ambivalent trajectory* (Hale 2012b: 5).

33 Se trata de la investigación denominada “Estudio sobre la identidad étnico/racial de la población afroperuana: aportes para la validación de las categorías de identificación”, que cuenta con el apoyo de la Fundación Ford. Entre otros objetivos, el estudio busca aportar insumos para el diseño de las preguntas de autoadscripción étnico-racial en una encuesta especializada sobre población afroperuana que el Ministerio de Cultura y el Instituto Nacional de Estadística e Informática tienen planeado ejecutar en el 2013. La investigación abarcó 36 grupos focales y 45 entrevistas en 7 comunidades con importante presencia afroperuana: un barrio de la Urbanización Condevilla (distrito de San Martín de Porres, ciudad de Lima), zonas del distrito de Carmen de la Legua (Callao), San Luis (provincia de Cañete, Lima), El Carmen (provincia de Chinchipe, Lima), Acarí (provincia de Caravelí, Arequipa), Yapatera (provincia de Morropón, Piura) y Zaña (provincia de Chiclayo, Lambayeque).

intereses o de espacios colectivos de movilización, lo cual habría condicionado su dinámica social y cultural (Oakley 2001). Esta es otra diferencia importante en relación con la población indígena, que ha tenido a la *comunidad campesina* —en los Andes— o a la *comunidad nativa* —en la Amazonía— como institución social central de su dinámica económica y cultural.

Esto no implica la inexistencia de alguna forma de organización entre afroperuanos. Como bien destaca la investigación histórica y antropológica, una de las principales instituciones afroperuanas de la época colonial fueron las *cofradías*. Esta forma de organización correspondía a una hermandad o corporación de tipo religioso, conformada con autorización del clero, que realizaba actividades de culto cristiano pero que también incluía danzas dedicadas a dioses de origen africano (Sánchez 2012: 70). En la práctica, constituyeron “núcleos de reproducción cultural en donde se elegían reyes y reinas”, que hacían uso de murales donde se relataba la historia de las “naciones” o etnias (Mori 2005c: 55). Además, en la medida en que las cofradías funcionaban como una asociación de ayuda mutua —que apoyaba a sus miembros en caso de muerte, enfermedad y apremiante situación económica—, se puede afirmar que, históricamente, aquellas constituyeron la base comunal de mayor desarrollo alcanzado por la población afroperuana (al menos en la ciudad de Lima, donde hubo hasta diecinueve cofradías en el siglo XVII).

Estas instituciones religiosas se conformaban a partir de las divisiones por castas o “naciones” —según la procedencia étnica de los esclavos africanos—, por lo que no llegaron a propiciar una identidad colectiva de los afrodescendientes en su conjunto. Hay autores que incluso encuentran en esta forma de socialización uno de los factores que explican los problemas actuales de las organizaciones afroperuanas para consolidar movimientos unitarios de acción colectiva (Mori 2005c: 55). Esta tesis cobra sentido si se tienen en cuenta estudios de historiadores que demuestran cómo, durante la época colonial, las cofradías agudizaron las tensiones étnicas subyacentes entre los esclavos, generando “enfrentamientos de los cófrades con sus propios hermanos” y pugnas entre cofradías de castas de color (Corilla 2002: 11). Las pugnas, por lo tanto, ocurrían tanto al interior de

las mismas cofradías —expresadas en las rivalidades entre sus miembros³⁴— como entre distintas cofradías. En este último caso, debido a los conflictos étnicos derivados de las diferencias de castas y naciones, pero también de las relaciones africano/ladino, esclavos negros/negros libres y negros/mulatos (Corilla 2002: 11)³⁵.

Haciendo referencia a un trabajo de Jean-Pierre Tardieu, el historiador Ciro Corilla Melchor ha señalado que las rivalidades en las cofradías religiosas se expresaban en “las luchas por apoderarse de los cargos principales” de esas congregaciones: “Como las cofradías eran las únicas estructuras abiertas a los negros para alcanzar una figuración de carácter público y religioso, los designados eran considerados personas notables por sus compañeros. La lucha por el poder en las cofradías era realmente una lucha por el único poder asequible a negros y mulatos” (Corilla 2002: 24).

Refiriéndose a las cofradías, Newton Mori afirma que “estas organizaciones no contribuyeron a desarrollar un pensamiento o sentido de pertenencia colectiva, presentándose con frecuencia la rivalidad étnica. El componente étnico es un factor aglutinador y disociador al mismo tiempo y lo encontramos patente en las rebeliones y palenques. A estos factores Fernando Espinoza atribuía la desarticulación de las organizaciones afroperuanas en la actualidad y un problema a superar para lograr una propuesta unitaria” (Mori 2005c: 55).

Por otro lado, se deben tener en cuenta los asentamientos de negros esclavos que, en su búsqueda de escapar de la explotación esclavista, se formaron en zonas rurales cercanas a los centros urbanos y las haciendas: los llamados “palenques”. Aunque poco numerosos, los palenques no solo constituyeron la base de una permanente práctica de bandolerismo, sino también el punto de inicio de esporádicos levantamientos de negros cimarrones. Estas prácticas,

34 “Las rivalidades entre sus miembros fueron una constante en las cofradías, y se manifestaban sobre todo en la pugna por los cargos directivos. Estas rivalidades dividían a las cofradías en facciones hostiles que en ocasiones escandalizaban a la opinión pública y preocupaban a las autoridades administrativas. Las cofradías más prestigiosas no eran la excepción; por el contrario, en ellas las rivalidades estaban incluso más exacerbadas” (Corilla 2002: 24).

35 “Los motivos más frecuentes de los enfrentamientos entre las cofradías de castas de color fueron la preferencia en la ubicación en las procesiones y fiestas religiosas, la preferencia por la antigüedad de los asientos y el control de la dirección, en relación con las elecciones de mayordomos y demás cargos de la congregación” (Corilla 2002: 32).

junto con las sublevaciones y revueltas de esclavos en las haciendas (Luciano y Rodríguez Pastor 2008: 20), constituyen las más saltantes muestras de rebeldía de la población afrodescendiente contra el sistema de explotación esclavista. A ellas se deben agregar las diversas estrategias de rebelión pasiva y de resistencia desarrolladas por los esclavos, mediante el sabotaje laboral, y las estrategias de ayuda familiar orientadas a la manumisión y la obtención de la libertad³⁶, sobre todo durante las primeras décadas de la República, cuando el sistema esclavista estaba lejos de ser liquidado³⁷.

La acción social de los esclavos afrodescendientes nunca reflejó conformismo ni pasividad. Por el contrario, como diversos estudios históricos lo demuestran, las manifestaciones de resistencia frente al sistema de explotación esclavista fueron numerosas y permanentes. Sin embargo, es importante notar que en general, y sobre todo a partir del siglo XX, solo excepcionalmente adoptaron la forma de revueltas violentas: “las formas abiertas, visibles y violentas de resistencia de los esclavos fueron harto escasas” (Aguirre 1993: 22)³⁸.

Una de las formas de resistencia basada en los reclamos legales para la manumisión de los esclavos y su descendencia, desplegada sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX, tuvo como centro de actuación protagónica a la familia. Esto alude a uno de los rasgos básicos de la identidad afrodescendiente en nuestro país: el rol de las redes basadas en vínculos familiares como una de las principales formas de organización social de los afroperuanos (Mori 2005c: 55). La importancia de la familia extendida, bien sea como mecanismo de inserción social y laboral (Benavides et al.

36 Como diversas investigaciones históricas lo demuestran, las mujeres afrodescendientes tuvieron un rol crucial en las estrategias legales de manumisión y de compra de la libertad (Hunefeldt 1988, 1992; Lévano 2002).

37 Predominaron tres tipos de estrategias: el cimarronaje o la fuga, las confrontaciones de tipo legal para la obtención de la libertad, y la resistencia cotidiana. Estas últimas constituían formas de lucha cotidianas —delitos, fugas, sabotaje, desertión, trabajo a desgano— orientadas a oponerse a las reglas de la dominación esclavista y a mitigar o negar las demandas de las clases dominantes, lo que tuvo un “efecto disolvente” sobre el sistema esclavista en su conjunto (Aguirre 1993).

38 Según Carlos Aguirre (1993), la erradicación de la esclavitud adoptó en nuestro país un mecanismo “gradual” de abolición, a diferencia de lo ocurrido en países como Haití, donde fue el resultado de una revuelta violenta de los mismos esclavos. En este sentido, se puede concluir que en el Perú la misma estrategia de lucha contra la esclavitud, gradual y procesual, forma parte de una estrategia más amplia de integración “no confrontacional”, por así decirlo, de las personas y los grupos afrodescendientes.

2006) o como medio de manumisión, a través de la compra de la libertad (Hünefeldt 1992, Aguirre 1993), ha sido un rasgo distintivo del comportamiento social de esta población: “La familia es uno de los núcleos más significativos dentro de la vida comunitaria de la población negra. Ella fue tanto el lugar de la reproducción biológica como sociocultural. El sentido de familia extensa es tal vez uno de los rasgos de la cultura africana que se logró conservar en el Perú” (Luciano y Rodríguez Pastor 2008: 34)³⁹. En la organización familiar aparece como figura central la mujer afroperuana, que parece haber cumplido un rol social “articulador” decisivo en el proceso de afirmación de la identidad y la cultura de los afroperuanos (Luciano y Rodríguez Pastor 2008: 34).

Por otro lado, como señalan Benavides y Valdivia (2005), más allá de los vínculos familiares y grupales (quizá como herencia del esquema organizativo de las cofradías) la población afrodescendiente ha carecido de experiencias organizativas comunales más amplias. Además, en las relaciones sociales establecidas por ella, igual importancia tuvieron los vínculos intergrupales que los intragrupales (Benavides y Valdivia 2005), por lo que fue difícil mantener límites étnicos claramente establecidos, en el marco del intenso mestizaje racial y cultural experimentado por los grupos afrodescendientes a lo largo de la historia del Perú, como parece evidenciarse en la importante disminución de la “raza negra” en las estadísticas demográficas de la nueva república (Gootenberg 1995).

En este esquema de relaciones hay una serie de elementos que conforman lo que se denomina la “cultura afroperuana”. Se trata de diversas costumbres, tradiciones y valores desarrollados por los grupos afrodescendientes, bien sea a través de una matriz cultural que data de la época colonial o bien mediante un proceso de recuperación y reinención de tradiciones como el ocurrido en décadas recientes. Entre esas expresiones culturales, las consideradas por los mismos afroperuanos como elementos de mayor singularidad e identificación tienen que ver con la música, la tradición oral, la religiosidad popular y el baile.

39 Ahí residiría incluso la base sociocultural del uso actual del término “familia” como etiqueta de identificación grupal (Luciano y Rodríguez 1995: 280).

La hipótesis que plantean Benavides y Valdivia (2005) es que ese conjunto de elementos culturales define un perfil identitario de la población afroperuana bajo la forma de “matices” y “rasgos”: la cultura afroperuana forma parte de una cultura popular más amplia, manteniendo ciertos rasgos propios, mas no excluyentes⁴⁰. A modo de ejemplo se pueden mencionar dos manifestaciones de la cultura afroperuana, una situada en el plano de la religión y otra en relación con el deporte.

La primera es una de las más grandes manifestaciones de la religiosidad popular en el Perú: el Señor de los Milagros. Como se sabe, el origen de este culto multitudinario del catolicismo está muy vinculado a grupos afrodescendientes de Lima, dado que la imagen la pintó un esclavo de casta angola, hacia 1651, para congregar inicialmente a grupos afrodescendientes⁴¹. No obstante existir aún una fuerte presencia de la comunidad afroperuana en la Hermandad del Señor de los Milagros, la práctica de este culto religioso ha trascendido tales fronteras y se ha convertido en una manifestación popular urbana a la que se pliegan mestizos y personas de distintos orígenes étnicos y raciales, principalmente de Lima.

El historiador José Antonio Del Busto también da cuenta de esa metamorfosis. Por un lado, califica el culto al Señor de los Milagros como “extraña manifestación de limeñismo y africanidad” (Del Busto 2001: 56) y recuerda que la imagen “fue pintada en un muro, por 1651, por un esclavo de casta angola”, pero añade que “Desde entonces la procesión ha pasado de negra a negroide y hoy es la devoción mestiza por excelencia del Perú” (Del Busto 2001: 56).

Otros historiadores enfatizan el rol del gobierno colonial a partir del siglo XVIII en la legitimación del culto (Sánchez 2002: 84), y el proceso de

40 “En suma, la vivencia de la etnicidad se plasma a través de la percepción de ciertos rasgos particulares o ‘costumbres’ propias que no llegan a ser diferencias exclusivas ni excluyentes. El énfasis en este último aspecto hace que aquellas aparezcan y sean vividas como ‘rasgos’ o ‘matices’” (Benavides y Valdivia 2005: 18-19).

41 Sobre el origen étnico afrodescendiente de este culto, se puede citar el siguiente texto: “Una de las cofradías de negros más antiguas de Lima, que data del siglo XVII, fue fundada bajo la advocación del Cristo Crucificado de Pachacamilla en la ermita del Santo Cristo de los Milagros. Esta cofradía genera gran devoción entre los habitantes de la ciudad y es hoy día una de las celebraciones populares más importantes de Lima. Según investigaciones realizadas, durante las festividades coloniales del Señor de los Milagros, parte de los instrumentos utilizados eran de origen africano, como el cajón de origen angolés, que hoy ya no se usa” (Vílchez 2009: 12).

asimilación a la cultura nacional que se habría dado entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX (Stokes 1987). Respecto a esto último, Aldo Panfichi señala que ese proceso de asimilación e institucionalización del culto “habría producido una fuerte erosión de sus vínculos con la población afroperuana, así como en el control que ellos ejercían sobre la organización de los devotos: la Hermandad del Señor de los Milagros” (Panfichi 2000: 145), lo que habría determinado “cambios en la composición social del culto, dejando de lado ser una multitud mayoritariamente negra para incorporar personas de otros grupos étnicos” (Panfichi 2000: 145/146).

En la misma línea, una investigación sobre la socialización de los sectores populares limeños a inicios del siglo XX analiza el tránsito de la devoción hacia el Señor de los Milagros. Siendo inicialmente una procesión de “corte étnico” —como un culto fundamentalmente de las personas negras—, desde fines del siglo XIX devino en una manifestación de integración cultural, lo que habría hecho que esa festividad y ese culto religioso adquirieran “un componente más bien popular multiétnico” (Del Águila 1997: 147)⁴².

Otro fenómeno interesante es el referido al equipo de fútbol Alianza Lima, cuyo desenlace es parecido al recién descrito del Señor de los Milagros, pero que tiene un punto de partida distinto. El club Alianza Lima, fundado en 1901, no nació al interior de una comunidad afroperuana sino de un grupo de adolescentes populares de distintos orígenes étnicos; pero posteriormente, entre 1920 y 1930, una serie de cambios en sus relaciones y a su interior permitieron generar una tradición “donde lo afroperuano es un elemento central de identidad y construcción de comunidad” (Panfichi 2000: 149). Durante las tres primeras décadas del siglo XX, el club “Alianza Lima” tuvo un “vínculo orgánico” con la población afroperuana, expresado no solo en la simpatía y la identificación colectiva de esta sino en el control que tuvo sobre la vida institucional del mismo (Stokes 1987: 235-236).

Sin embargo, paulatinamente, esa identidad sufre una paulatina mutación hacia su incorporación a una cultura popular urbana más amplia. Como

42 Ese resultado también fue producto, en parte, de una apropiación de la jerarquía eclesiástica y social del país que llevó al cambio de la composición de los devotos. Además, de hecho había —dice la autora— ciertos medios de comunicación que empezaban a ver con malos ojos “el celo de la colectividad negra por procurar mantener en su interior esa festividad” (Del Águila 1997: 148).

bien analiza Benavides (2000) en un estudio sobre la génesis y la evolución del club Alianza Lima, lo que se observa es un debilitamiento paulatino de identificaciones sobre la base de la “raza negra”, en un contexto de creciente mestizaje⁴³. Si bien al principio, en las primeras décadas del siglo XX, “lo negro” era uno de los elementos que delimitaban un sentido de la comunidad deportiva, los cambios detrás de este proceso social y cultural del mestizaje (migraciones, cambios generacionales) dieron lugar a una hinchada de “todos los colores”, haciendo que la presencia “negra” dejara de ser la matriz principal de las identidades vinculadas a este equipo de fútbol.

Los dos ejemplos analizados⁴⁴ reflejan un contexto histórico específico que ha determinado la evolución de la identidad afroperuana con una doble dinámica aparentemente contradictoria. Por un lado, se observa un proceso de integración a una cultura popular urbana, que ocurre cuando ciertas costumbres, valores o prácticas antes reconocidos como exclusiva o predominantemente “negras”, o de las personas y familias “afrodescendientes”, pierden esa identificación y pasan a formar parte de una matriz cultural heterogénea compartida. Pero, por otro lado, también se da la mantención de elementos considerados “propios” o típicos de los afroperuanos, expresada en el predominio de cierto tipo de comida, preferencia estética, gustos musicales e incluso aficiones deportivas (la vinculación con Alianza Lima) y prácticas religiosas (como la devoción al Señor de los Milagros) que siguen formando parte de las características culturales de las familias afrodescendientes.

No obstante, la hipótesis que se presenta acá es que los grupos afrodescendientes tienen ciertas características culturales vividas como “rasgos” propios, pero que no definen un universo cultural endógeno y autocentrado. Las razones son complejas y tienen que ver con los procesos de conformación de las identidades étnicas en el Perú⁴⁵.

43 También se puede añadir que esta tendencia se vio acentuada posteriormente, durante la segunda mitad del siglo XX, a partir del claro y masivo predominio de la “presencia andina” en Lima.

44 Según Aldo Panfichi, si bien “son pocas las instituciones afroperuanas que han alcanzado visibilidad y presencia nacional”, los casos citados constituyen “excepciones que legitiman la cultura afroperuana y que hoy forman parte de la idiosincrasia nacional” (Panfichi 2000: 143).

45 Aunque, como hemos sostenido en otros trabajos, no se trata de un fenómeno exclusivo de la población afrodescendiente, sino de un patrón que también orienta la construcción de la etnicidad de los grupos de origen quechua (Valdivia 2003). Al igual que entre los indígenas, se encuentra que entre los afroperuanos no existe un afán de remarcar las diferencias con el resto de grupos. Sostenemos que la necesidad de lograr

El tema de fondo que plantea el ejemplo del culto al Señor de los Milagros es la cuestión del desarrollo que adoptaron las culturas de raíz africana traídas por los esclavos. En este sentido, como bien lo han anotado diversos autores, en el plano de la religión —así como en muchos otros— la diferencia respecto de lo ocurrido en Brasil y algunos países caribeños resulta notoria. No supervive en el Perú una herencia religiosa expresada en cultos como la religión yoruba, los ritos de la santería de Cuba o las prácticas religiosas del candomblé afrobrasileño⁴⁶. Y si bien existe en la actualidad una iniciativa de algunas organizaciones orientada a promover el culto a la única imagen religiosa de origen africano, Santa Efigenia (entrevista con Patricia López, Hermandad de Santa Efigenia), se trata de un caso de reinvenición de una tradición que hasta hace unos años estuvo olvidada o, en todo caso, restringida al ámbito de un pequeño centro poblado rural (La Quebrada) del distrito de San Luis, perteneciente a la provincia de Cañete, al sur de la ciudad de Lima.

Más allá de la actividad deportiva y la religiosidad popular, hay en el Perú expresiones de la cultura afroperuana en el campo de la música, el baile, las tradiciones orales, la culinaria, las artes plásticas, la poesía y la literatura en general.

El patrón de evolución de la cultura afroperuana no ha seguido el camino de la “etnicización” sino, por el contrario, el de la apertura y la síntesis intercultural. Quizás uno de los primeros procesos de síntesis fue el ocurrido en las urbes costeñas, que dio surgimiento a la denominada “cultura criolla” (Panfichi 2000). Como se ha señalado, una de las principales vertientes culturales de “lo criollo” es la cultura afroperuana, algo demostrado en el caso de lo que hoy se conoce como “comida criolla” y “música criolla” (Lloréns 1983). En este sentido, el proceso de supervivencia de los valores culturales

la integración social —como respuesta a la discriminación y la exclusión social— ha obligado a estos grupos a soslayar las diferencias y afirmar la “igualdad” étnica y racial a partir de una ciudadanía compartida (el “ser peruanos”).

46 “Se ha dicho que el negro vivió en América una religión africana disfrazada. Que en el Dios cristiano adoró a Olofin, que en la Virgen veneró a Yemayá y que en los santos oró a los Orichás. Nada de esto, que se sepa, ocurrió en el Perú colonial. Aquí la conversión fue masiva, sincera, ortodoxa, aunque, naturalmente, teñida por la superstición. La prueba la ofrece la Inquisición: nunca quemó a un negro por hereje o por idólatra” (Del Busto 2001: 55).

afrodescendientes se ha dado, en gran medida, por la vía de la fusión con elementos provenientes de otras matrices culturales y su transformación en una cultura popular “de origen afroperuano”, pero no necesariamente —ni, mucho menos, exclusivamente— “negro” o afroperuano.

En el campo de la música, por ejemplo, se pueden mencionar géneros musicales del acervo cultural actual de importantes zonas y regiones del Perú, como el tondero, una danza que hoy forma parte de la identidad regional norteña del Perú, pero que, según la mayor parte de autores, tiene un origen afroperuano⁴⁷.

Sin embargo, tal parece que es en algunos ámbitos locales, en comunidades con un origen marcado por una importante presencia social, cultural y demográfica de afrodescendientes, donde la cultura popular de raíces africanas o afrodescendientes adquiere una connotación histórica y una vigencia social de gran vitalidad, que la convierte en el punto de referencia central de la identidad local comunitaria y, por ende, individual⁴⁸.

En este sentido, existen expresiones artísticas, sobre todo en el campo de la tradición oral, que han definido la conformación de la cultura local en ciertas comunidades afroperuanas del país. Uno de los casos emblemáticos es la comunidad de Yapatera, cuyo acervo cultural está marcado por la difusión de las cumananas, declamaciones de versos en cuartetas o décimas que forman parte de la cultura popular de la costa norte del Perú⁴⁹. Y si bien existe una rica herencia de esta tradición oral en esa comunidad, cultivada por reconocidos cumananeros de cierta edad, pareciera que en la actualidad hay cierta discontinuidad en su práctica y difusión entre las

47 Señalamos “la mayor parte” porque algunos especialistas sostienen que su origen se ubica más bien en la cultura indígena de la costa norte del Perú, y que posteriormente devino en un proceso de mestizaje en el que una vertiente principal fue la cultura afrodescendiente. Quizá la postura de muchos especialistas de defensa del “origen negro” de este baile, así como de muchas otras expresiones culturales de nuestro país, no contradiga el balance reflejado en las palabras de la etnomusicóloga Rosa Elena “Chalena” Vásquez: “En el Tondero hay una síntesis interesante de procedencia hispana, africana e indígena, que se sintetiza en una complejidad nueva, en la que es difícil separar los elementos como esencias puras”. Fuente: <<http://golpetierra.blogspot.com/2009/11/arte-negro-vs-afrodescendientes.html>>.

48 Esta hipótesis se deriva de la mencionada investigación de GRADE “Estudio sobre la identidad étnico/racial de la población afroperuana: aportes para la validación de las categorías de identificación” —cuyo informe final aún está pendiente de ser difundido—.

49 Cabe señalar que desde el año 2004 la cumanana es patrimonio cultural de la nación peruana.

nuevas generaciones⁵⁰. En este contexto, organizaciones y personalidades como Fernando Barrenzuela han desplegado esfuerzos notables que buscan no solo preservar este tipo de tradiciones sino difundirlas y promoverlas en distintos espacios de socialización de niños, niñas y jóvenes yapateranos (entre ellos, la escuela).

Más allá de la vigencia o no de ciertas tradiciones afroperuanas, hay en la actualidad un conjunto de grupos culturales que desarrollan propuestas artísticas que reivindican la cultura “negra” o afroperuana nutriéndose de distintas fuentes, tradiciones y técnicas de trabajo. Como toda cultura viva, que evoluciona y se adapta, la afroperuana es producto de un proceso de interculturalidad de antigua data, el mismo que incluso hoy continúa transformándola y enriqueciéndola. En el campo del baile, el teatro y la música, por ejemplo, destaca el grupo Teatro del Milenio, una asociación cultural que impulsa las expresiones culturales afroperuanas mediante la creación e incorporación de elementos estéticos y artísticos modernos⁵¹.

En general, los procesos de interculturalidad no necesariamente “debilitan” la identidad afroperuana, aunque sí condicionan su evolución y transforman su “contenido”. Sin embargo —siguiendo los enfoques más constructivistas y asumiendo las críticas a las visiones esencialistas—, lo importante y lo decisivo no es la pérdida de “la tradición” ni los cambios de esos “contenidos”, sino la existencia y vigencia de un proceso orientado a la (re)elaboración de un discurso que (re)construya y fortalezca esa identidad, sobre la base de los elementos históricos, políticos y sociales que marcan el desarrollo de la población afrodescendiente en un contexto nacional sujeto a una creciente globalización.

En las últimas décadas han surgido en nuestro país grupos y organizaciones de afroperuanos que reivindican, reestiman y fomentan la difusión de los valores culturales afroperuanos. Gran parte de estas organizaciones incluso tienen como objetivo explícito generar iniciativas y acciones orientadas a fortalecer la identidad afroperuana. Con distintas formas institucionales, pero

50 Esta constatación se deriva de los hallazgos de un reciente estudio de UNICEF (2013) sobre niñez afroperuana, y ha sido corroborada por el mencionado estudio de GRADE sobre identidad afroperuana.

51 La misión del grupo está definida como la búsqueda de “la afirmación de la identidad cultural y la elevación de la autoestima de los afroperuanos”. Fuente: <<http://teatrodelmilenio.com/elgrupo.html>>.

orientadas por propósitos similares, estas organizaciones buscan ubicar ese trabajo de fortalecimiento de la identidad afroperuana en una perspectiva crítica que propugne la visibilización de esta población. Por ello, sus intervenciones combinan una doble entrada de construcción identitaria —donde la cultura tiene un lugar central— con labor de reivindicación y defensa de derechos —en un plano discursivo de carácter político—.

En el presente trabajo sostenemos que gran parte de las características, potencialidades y limitaciones observadas en las organizaciones afroperuanas —de las que daremos cuenta en los siguientes acápite— se deriva de las tendencias históricamente presentes en la definición de la identidad de la población afrodescendiente en nuestro país.

No obstante, tratándose de procesos sociales —y no de leyes físicas ni matemáticas—, el resultado final del desarrollo de las formas identitarias dependerá también de las estrategias y las capacidades para plantear propuestas de parte de esas organizaciones. Finalmente, se debe insistir en la idea de que la identidad étnica no es un hecho dado sino una construcción llevada a cabo en determinados contextos históricos, por lo que el proceso sigue abierto y se encuentra en definición. Dicha tarea de construcción debería tener en cuenta las condiciones de desarrollo de la (auto)conciencia étnica, cultural o “racial” de las propios “negros” o afroperuanos en el país, a partir de la elaboración de un discurso identitario que apele a los referentes simbólicos disponibles en la experiencia social, política y cultural de esa población, y su vínculo con el Estado y el resto de la sociedad peruana.

Las condiciones para que esa construcción discursiva se lleve a cabo son positivas, al menos a juzgar por lo que parece estar ocurriendo en los últimos años en diversas localidades del interior del país. Como un reciente estudio de GRADE lo constata, en algunas comunidades con población afrodescendiente estaría ocurriendo una suerte de endogénesis identitaria; vale decir, un proceso —aún incipiente— de afirmación y fortalecimiento de la identidad “negra” o afroperuana. Las formas y los caminos de esta construcción identitaria son diversos y dependen del contexto histórico y del tipo de vínculo que los grupos étnico-raciales han desarrollado en cada localidad. En algunos casos con predominio de población fenotípicamente

afrodescendiente, predominan los discursos de singularidad y afirmación identitaria basados en la reivindicación de la “raza” y la cultura “negra”; en cambio en contextos de mayor mestizaje “racial” y cultural, los discursos identitarios se centran en la revaloración de una historia local asociada a las raíces “negras” de la comunidad, como parece ser el caso de la localidad lambayecana de Zaña.

En general, estos procesos serían el resultado de la confluencia de un conjunto de factores sociales, culturales y políticos; entre ellos, un contexto nacional marcado por cierta apertura del Estado hacia un diálogo intercultural y el reconocimiento de la diversidad en el país; iniciativas orientadas a la incorporación de la historia local en la narrativa escolar; el creciente turismo regional y local; la revaloración de ciertas tradiciones locales, impulsada por organizaciones culturales; la labor de fomento cultural y afirmación de la identidad local de las municipalidades distritales y provinciales; y, ciertamente, la influencia de algunas organizaciones afroperuanas vinculadas a esas comunidades.

En suma, este tipo de dinámicas sociales y culturales presentes en comunidades afroperuanas ubicadas fuera de Lima constituiría un buen punto de partida para la construcción del discurso identitario hoy propugnado por las organizaciones afroperuanas.

1.3. El marco normativo de derechos y la acción del movimiento afrodescendiente en el ámbito internacional

El discurso de las organizaciones afroperuanas se sustenta y nutre, en gran medida, de los avances hacia la visibilización y el reconocimiento de los derechos de los afrodescendientes logrados a partir de un marco normativo de alcance internacional que se ha visto enriquecido y fortalecido durante la última década⁵². Los principales instrumentos formales de este marco

52 El marco normativo internacional es el resultado de resoluciones, declaraciones, convenios y planes de acción derivados del trabajo de los organismos internacionales, y de los distintos espacios consultivos y las conferencias de ámbito global.

normativo, que sirve de referencia y punto de apoyo al movimiento afroperuano, son de tres tipos: los referidos a la discriminación y el racismo, los que aluden a los derechos humanos, y los que hacen referencia a la condición social y política de la población afrodescendiente (en el Perú o en el mundo).

Uno de los principales antecedentes del primer tipo de instrumento corresponde a la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, organizada el año 1965. La Declaración de la misma, adoptada por Resolución 2106 A (XX) del 21 de diciembre de ese año por la Asamblea General de las Naciones Unidas, estableció que “toda doctrina de superioridad basada en la diferenciación racial es científicamente falsa, moralmente condenable y socialmente injusta y peligrosa, y [...] que nada en la teoría o en la práctica permite justificar, en ninguna parte, la discriminación racial”, por lo que “la discriminación entre seres humanos por motivos de raza, color u origen étnico constituye un obstáculo a las relaciones amistosas y pacíficas entre las naciones y puede perturbar la paz y la seguridad entre los pueblos, así como la convivencia de las personas aun dentro de un mismo Estado”⁵³.

A partir de esta iniciativa se creó el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD), con la finalidad de monitorear los avances en la aplicación de los acuerdos adoptados. En efecto, existen informes periódicos del CERD que incluyen recomendaciones al Estado peruano, el último de ellos presentado en enero del 2009.

Años después tuvo lugar la Convención Internacional que aprobó un documento que entró en vigencia en el Perú en virtud del Decreto Ley 18969, de 1971. Mediante este documento se condena toda exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de origen étnico, instando a los Estados a declarar este tipo de conductas como actos punibles según sus legislaciones.

A pesar de esos avances, quizás uno de los principales hitos de la lucha contra el racismo en la historia contemporánea mundial ocurrió en el 2001, con la realización de la Conferencia Mundial contra el Racismo Discriminación Racial, Xenofobia y Formas Conexas de Intolerancia, que se llevó a

53 Fuente: <<http://www2.ohchr.org/spanish/law/cerd.htm>>.

cabo del 31 de agosto al 8 de setiembre del 2001 en Durban, Sudáfrica. A partir de esta conferencia de los países miembros de las Naciones Unidas, el Estado peruano asumió la Declaración y el Plan de Acción elaborados en la misma⁵⁴. Si bien no son instrumentos legales vinculantes, ambos han servido como mecanismos de presión del movimiento afroperuano en sus demandas referidas a la necesidad de diseñar e implementar políticas orientadas hacia la población afrodescendiente.

Mediante el Plan de Acción se insta al Estado peruano a adoptar medidas específicamente referidas a la población afrodescendiente, tales como promover su participación en la vida política, económica, social y cultural del país. Asimismo, promover el conocimiento y el respeto de su patrimonio y su cultura; aplicar políticas públicas a favor de las mujeres y los jóvenes afrodescendientes; y garantizar el acceso a la educación eliminando los obstáculos existentes (Defensoría del Pueblo 2011: 86-87).

Otros importantes instrumentos normativos internacionales referidos a los problemas derivados de la discriminación y el racismo son los siguientes:

- la Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza (1966);
- el Convenio 111 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) relativo a la discriminación en materia de empleo y ocupación (1970);
- la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (1979); y
- la Declaración sobre la raza y los prejuicios sociales (1978).

Más recientemente, los avances en el ámbito internacional también tuvieron efectos en nuestro continente, y se plasmaron en normas y declaraciones de organismos y redes regionales. A continuación, las más importantes:

54 Véase la "Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Declaración y Programa de Acción. Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas Nueva York, 2002". Se trata de un extenso documento en el que se establecen precisiones conceptuales y se hace un diagnóstico del racismo en el mundo; además, se promueve la implementación de medidas concretas para prevenir y erradicar la discriminación racial y otras formas de intolerancia, incluyendo medidas de reparación, resarcimiento e indemnización, y otras estrategias para alcanzar la igualdad plena y efectiva (Lundú 2010: 35). Entre sus 219 apartados, en el 9 y 64, por ejemplo, se reconocen los alcances del racismo como un factor del subdesarrollo, y se solicita a los Estados adoptar medidas concretas de lucha contra el mismo.

- Resolución de la Comisión de Derechos Humanos 2002/68, del 25 de abril del 2002, “El racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia”⁵⁵.
- Recomendación general XXIX, del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, “La discriminación basada en la ascendencia”⁵⁶.
- Carta andina para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos, del 26 de julio del 2002⁵⁷.
- La Relatoría Especial sobre Derechos de las Personas Afrodescendientes y de la Discriminación Racial, establecida por la Organización de Estados Americanos desde el 2005, que tiene entre sus principales funciones preparar informes y estudios especiales sobre los derechos de los afrodescendientes y sobre temas referentes a la eliminación de la discriminación racial.
- La V Conferencia Iberoamericana de Ministras, Ministros y Altos Responsables de la Infancia y la Adolescencia de Iberoamérica, llevada a cabo en Santa Cruz, Bolivia, el año 2003, en la que se acordó desarrollar políticas públicas y programas sostenibles que permitan cumplir los objetivos y las metas fijados por los países iberoamericanos, especialmente a favor de la niñez indígena y afrodescendiente, con criterios de equidad e inclusión social⁵⁸.
- Conferencia Iberoamericana de Ministros de Salud, llevada a cabo en el 2007, que estableció como consenso tomar en cuenta la pertinencia cultural en la formulación de las políticas públicas de salud, así como incorporar las prácticas tradicionales saludables. En el Perú, en el año 2010 este marco sirvió de sustento para la iniciativa del Centro de Salud Intercultural (CENSI) de impulsar una experiencia piloto en la zona de Chíncha, de incorporación de una variable de identificación étnico-racial en los registros de atención (tema que será analizado más adelante).

55 Véase CEDET 2005b: 203-212.

56 Véase CEDET 2005b: 215-222.

57 Véase CEDET 2005b: 231-254.

58 Véase <http://www.iin.oea.org/DECLARACIONES/V_conferencia_iberoamericana_de_ministras.htm>.

Durante las últimas décadas, el avance del interés por la problemática de los afrodescendientes se ha visto reflejado en la agenda de los organismos internacionales. El debate y el consenso alcanzado hicieron posible la declaratoria del 2011 como el “Año Internacional para las Personas de Ascendencia Africana” de parte de la Organización de Naciones Unidas, lo que contribuyó a lograr una coyuntura internacional propicia para la visibilización del tema en el ámbito nacional⁵⁹. El propósito de esta decisión —establecida mediante Resolución A/Res/64/169 y promulgada en el sexagésimo cuarto periodo de sesiones— fue impulsar acciones nacionales e internacionales en beneficio de las personas de ascendencia africana para asegurar su pleno disfrute de los derechos económicos, culturales, sociales, civiles y políticos, así como promover su participación e integración en los planos político, económico, social y cultural⁶⁰.

1.4. La relación entre Estado, sistema político y población afroperuana

Si bien desde el origen de las repúblicas latinoamericanas ha habido la necesidad de situar a las poblaciones “negras” e indígenas dentro del Estado-nación, en las últimas décadas ha surgido, desde las esferas del poder político, un renovado interés y preocupación por definir este vínculo complejo y conflictivo. Condicionadas por la presión de los movimientos sociales o por la influencia de los organismos internacionales, lo cierto es que desde el Estado se han impulsado diversas iniciativas que responden a lo que Wade denomina “un nacionalismo postmoderno que define a la nación en términos de su multiculturalidad, más que a partir de una cultura idealmente homogénea” (Wade 2000: 126). Estas nuevas tendencias se han expresado en cambios de los marcos normativos y, en algunos casos, en reformas de las Constituciones políticas, como ha sucedido en países de la región como Colombia, Bolivia, Ecuador, Brasil y Nicaragua, entre otros, aunque también es importante

59 Por ejemplo, en el marco de esa declaratoria, el año 2011 se llevó a cabo un diagnóstico comprehensivo de la situación de los derechos de niños, niñas y adolescentes afrodescendientes en el Perú (CEDET, Plan Internacional, UNICEF 2013).

60 Fuente: <http://www.oas.org/dil/esp/Proyecto_de_Resolucion_Ano_de_los_Afrodescendientes.pdf>.

señalar que bajo ese nuevo tipo de definición estatal subyacen también estrategias que obedecen al afán de los Estados de ejercer un control político sobre las poblaciones étnicas y los movimientos sociales impulsados desde ellas, las mismas que han dado lugar a nuevas formas de corporativismo y cooptación estatal en la región (Muteba 2012).

Las reformas de ciudadanía multicultural en Latinoamérica han tenido resultados y tratamientos diferenciados hacia los indígenas y los afrodescendientes, lo que ha determinado un mayor avance en el reconocimiento de los derechos colectivos de los primeros (Hooker 2005). Más allá de factores como el mayor tamaño poblacional, la más sólida fortaleza identitaria o la mejor organización del movimiento indígena, parecen existir motivos relacionados con la mayor receptividad de las élites políticas ante las demandas de los grupos indígenas y, sobre todo, la definición de una identidad indígena en términos de una diferencia étnica y cultural (Hooker 2005). Esta forma de expresión de la identidad de los indígenas estaría posicionándolos mejor frente al Estado y la sociedad para plantear reclamos como grupos sociales distintos y, por así decirlo, distinguibles del conjunto nacional. Esto explicaría, además, que en la aplicación de las políticas de la diferencia impulsadas desde los Estados hayan tenido predominio las políticas culturales por sobre las políticas antirracistas.

El caso peruano no es una excepción. La Constitución Política del Perú reconoce la identidad cultural de las “comunidades campesinas y nativas”⁶¹, pero no la de las comunidades o poblaciones “negras” o afroperuanas, que ni siquiera se mencionan. El motivo principal de la inclusión limitada de las reformas multiculturales hacia los grupos afroperuanos residiría en que estos no han sido vistos, ni por la sociedad ni por el Estado peruano, como agentes culturales (Golash-Boza 2008: 310). Los afrodescendientes, en el Perú, son percibidos como distintos solo por el fenotipo y el “color de piel”, no por poseer características culturales diferentes o particularmente distintas a las del resto de peruanos. En este sentido, son vistos ante todo como una “raza” y no como una etnia.

61 Fuente: Constitución Política del Perú, art. 89, cap. VI. Disponible en <<http://www.tc.gob.pe/constitucion.pdf>>.

En el Perú —como en otros países de América Latina— ha habido un mayor avance en la consecución de los derechos colectivos de la población indígena, en comparación con los de la población afrodescendiente. Como se ha señalado, esto es consecuencia de la tendencia de los Estados a priorizar las demandas indígenas, así como a brindar más reconocimiento a las diferencias culturales que las raciales (Hooker 2005, Wade 2007).

En un contexto marcado por la dicotomía entre cultura y raza, en el Perú la problemática de las poblaciones indígenas y sus demandas ha marcado la agenda del Estado (Valdivia et al. 2007). Históricamente, el Estado ha establecido sus vínculos principalmente en relación con los grupos indígenas, quedando los grupos afrodescendientes en una situación de marginalidad e invisibilización.

Si la población indígena aparece invisibilizada desde el Estado y las estadísticas oficiales, el caso de la población afrodescendiente es aún más grave. En efecto, como se vio, no existen hasta la actualidad registros censales que permitan conocer el volumen de esta población, ni el modo de estimarla de forma indirecta a partir de otras variables⁶².

El reclamo de una mayor visibilización de la población afroperuana acompaña desde su surgimiento a las organizaciones vinculadas a ella, pero se ha vuelto una demanda cada vez más fuerte sobre todo desde fines de la década de 1990. Como se verá en el resto del presente documento, estas organizaciones buscan que el Estado reconozca los derechos de esa población en todos los ámbitos de su existencia —económico, social, político y cultural— y que impulse políticas sociales de atención a sus problemas.

A lo largo de la historia del país no ha existido un partido “negro” o afroperuano organizado en torno a la identidad y las demandas de esta población. Y si bien en el Perú la inexistencia de “partidos étnicos”⁶³ abarca

62 Como ya se ha señalado, los datos últimos son los del Censo de 1940 y provienen de la categorización de “razas”, criterio que hasta aquella fecha se siguió aplicando en el Perú. En ese mismo lapso —de 1940 en adelante—, en el caso de la población indígena, además de la información sobre marcadores étnicos (vestimenta) del Censo de 1961, al menos se ha tenido como variable *proxy* para su identificación el dato de la lengua materna, obtenido en todos los censos nacionales (véase Valdivia 2011).

63 Se puede definir un “partido étnico” como “una organización autorizada para participar en las elecciones locales o nacionales, cuyos líderes y miembros en su mayoría se identifican a sí mismos como parte de un grupo étnico no gobernante, y cuya plataforma electoral incluye demandas y programas de naturaleza étnica o cultural” (Van Cott 2003: 27).

tanto a indígenas como a afrodescendientes, entre estos últimos no ha habido expresiones políticas basadas en discursos étnicos, como sí se ha empezado a percibir durante la última década, en forma embrionaria, en localidades con fuerte presencia indígena (Huber 2008, Pajuelo 2006, Durand 2006).

Dadas las características del sistema político peruano, tampoco ha habido organizaciones políticas que ejerzan el rol de mediación entre el Estado y el movimiento afroperuano, al menos de un modo orgánico y no de manera individual y aislada. El análisis del vínculo de los partidos políticos y el Estado con la población afrodescendiente revela que, en gran medida, en el Perú esta población continúa siendo invisibilizada por el poder político.

Un balance de las propuestas de los partidos políticos en cuanto a la población afrodescendiente y sus necesidades, en el marco de las elecciones generales del 2006, reveló la ausencia de esa problemática en la agenda de esas instituciones (Malpartida 2005). Meses antes de finalizar el periodo legislativo 2001-2006 se registró que, de todas las iniciativas políticas presentadas por las representaciones parlamentarias, solo tres estaban relacionadas con la población afrodescendiente. Aquellas fueron presentadas por los congresistas afroperuanos, pero su número no guarda relación con la cantidad total de iniciativas legislativas de cada uno de ellos: de 309 proyectos de ley elaborados por el congresista José Luis Risco, solo dos estaban referidos al tema; y de los 153 proyectos de ley presentados por la congresista Martha Moyano, solo uno correspondía a la población afroperuana. Ninguno de los 74 proyectos de ley elaborados por Cecilia Tait hacía referencia a la misma (Malpartida 2005: 132)⁶⁴.

En general, los partidos políticos nunca han asumido la reivindicación de los derechos de la población afroperuana. Incluso desde la izquierda el discurso clasista predominante impidió reconocer la importancia de las diferencias y las especificidades étnico-culturales de la población, aunque el aporte —más a título individual— de líderes y exmilitantes de izquierda a la organización de los afroperuanos parece haber sido importante. Esto lo confirma un líder entrevistado para el presente estudio que participó

⁶⁴ Por ello, tampoco llama la atención que desde hace más de seis años la Comisión de Pueblos Andinos, Amazónicos, Afroperuanos, Ambiente y Ecología (CPAAAAE), del Congreso de la República, no haya producido ninguna iniciativa legal relacionada con la problemática de la población afroperuana.

en la etapa inicial del Movimiento Francisco Congo: “Esa era la crítica a los partidos de izquierda. Porque en los partidos sí había negros, pero solo para fuerza de choque. Pero no como una parte de una propuesta política” (entrevista con Guillermo Muñoz, ODACH).

Si bien históricamente, en general, el Estado peruano no le dio cabida a ningún tipo de reconocimiento de esta población, la situación empezó a cambiar desde la década pasada, en un contexto internacional de creciente reconocimiento de las poblaciones étnicas y en el marco nacional de cierta apertura política con un enfoque del multiculturalismo que acompañó el proceso de retorno a la democracia. En este marco, uno de los espacios clave se dio a raíz de la creación de la Comisión Nacional de los Pueblos Andinos y Amazónicos (CONAPA), en octubre del 2001. Resulta sintomático y sumamente revelador que originalmente las siglas de la CONAPA no hicieran referencia alguna a la población afroperuana, sino solo a los indígenas andinos y amazónicos: “Fue recién el 13 de febrero del 2003 cuando, a través del Decreto Supremo 012-2003-PCM, que cambió la denominación de la CONAPA, se incluyó en ella al Pueblo Afroperuano” (Lundú 2010: 63).

Posteriormente, durante el gobierno de Alejandro Toledo, se buscó darle un rango institucional mayor a la instancia de interlocución entre el Estado y las organizaciones étnicas. Esto motivó que en abril del 2005 se promulgara la Ley 28495, que crea el Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA), en reemplazo de la CONAPA, como un organismo público descentralizado adscrito a la Presidencia del Consejo de Ministros (PCM).

Aunque la historia de la relación entre el Estado y las organizaciones afroperuanas aún está por escribirse, diversos testimonios permiten deducir que la política del Estado —primero a través de la CONAPA y después del INDEPA— estuvo marcada por una resistencia inicial a reconocer a la población afroperuana como interlocutora válida en el diálogo político e intercultural abierto⁶⁵, así como por cierto verticalismo y espíritu corporativo en el manejo de esa institución.

65 En efecto, no solo la referida convocatoria inicial —reflejada en la misma denominación de la CONAPA— sino también, posteriormente, el tipo de agenda y las discusiones entre los representantes, revelaban la

En el año 2008, durante el gobierno de Alan García, el INDEPA perdió peso político y fue reducido a una instancia dependiente del Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social (MIMDES), posteriormente adscrito a la PCM (febrero del 2010). A partir de setiembre del 2010 pasó a depender del nuevo Ministerio de Cultura, instancia que definió como una de sus competencias la relación con las poblaciones étnicas, tanto indígenas como afrodescendientes.

Con la nueva administración del gobierno de Ollanta Humala y la designación como ministra de Cultura a una persona afroperuana con amplia y reconocida trayectoria artística, Susana Baca, se generaron mejores condiciones para la apertura del Estado a la problemática de la población afrodescendiente.

El año 2012 asumió la cartera del Ministerio de Cultura Luis Peirano, quien mantuvo básicamente los avances de la gestión anterior. La contratación de dos jóvenes profesionales afroperuanos como especialistas en el tema constituye una oportunidad para consolidar, desde dicha instancia, un proceso de institucionalización de políticas estatales favorables a la población afroperuana. El hecho de que ambas personas provengan de organizaciones afroperuanas y conozcan bien las reivindicaciones del movimiento de la sociedad civil afroperuana constituye, sin duda, una gran ventaja. Los especialistas afroperuanos retomaron lo avanzado en la gestión de la ministra Baca e iniciaron la elaboración de un documento base para el Plan Nacional de Desarrollo Integral para la Población Afroperuana, con la idea de que sirva de marco orientador de las políticas hacia ese sector por un lapso de tres años. Una vez diseñado, se procedería a realizar una consulta con la sociedad civil afroperuana y la ciudadanía en general, a fin de validarlo (entrevista con Rocío Muñoz, especialista del Viceministerio de Interculturalidad).

prioridad y el protagonismo de las organizaciones indígenas amazónicas y andinas, en detrimento de las afroperuanas (entrevistas con Carlos López, Cimarrones; Jorge Ramírez, ASONEDH; y Rocío Muñoz, Perú Afro). Los testimonios de los líderes afroperuanos están llenos de referencias a hechos anecdóticos pero reveladores, como cierta ocasión en la que Eliane Karp, esposa del presidente Alejandro Toledo, inició una sesión del INDEPA haciendo referencia a los “pueblos indígenas” y obviando a los afrodescendientes, cuyos representantes tuvieron que hacerle notar públicamente la omisión. Estas actitudes y orientaciones excluyentes están recogidas en el trabajo de Shane Greene (2007: 447-448), quien relata desavenencias y actitudes contrarias a los representantes afrodescendientes, y las interpreta en el marco de las concepciones y los enfoques de un multiculturalismo con sesgo “andino” de parte del Estado peruano.

La presencia de personas provenientes del movimiento afroperuano en instancias técnicas del Ministerio de Cultura ha generado cierta expectativa en las organizaciones afroperuanas, aunque acompañada de un marcado escepticismo generado por las frustradas experiencias de la CONAPA y del INDEPA. Como dijo uno de los entrevistados, “Nosotros queremos hechos concretos. Puede ser un interesante espacio de articulación y visibilización de la población afroperuana, siempre y cuando haya voluntad política. Pero eso depende no de los representantes —que son especialistas técnicos en el proceso— sino de los que manejan la política, del ministro y del viceministro y de sus asesores” (entrevista con Oswaldo Bilbao, CEDET); o como afirma otro, “ha habido enunciados muy importantes, como lo del Perdón Histórico, la presencia de población afro en el CONAPA o INDEPA, en el sentido de estar enunciadas; pero, más allá de estar enunciadas, no ha habido ningún cambio” (entrevista con Eduardo Palma, Mundo de Ébano).

En forma complementaria, hay quienes indican que a esa escasa voluntad política “desde arriba” se le agrega la falta de capacidades técnicas de las organizaciones afroperuanas, por ejemplo para incidir en la importancia de incorporar preguntas para registrar la presencia de afroperuanos y sus problemas, o establecer convenios con la cooperación internacional para organizar proyectos de generación de nuevos liderazgos (entrevista con Jorge Ramírez, ASONEDH).

En general, esa es la visión predominante en las organizaciones afroperuanas: no hay interés ni compromiso (suficiente) de parte del Estado para promover políticas favorables a la población afrodescendiente: “Al Estado, como Estado, no le interesa. A algún viceministro o funcionario le puede interesar, ser parte de su agenda, pero el Estado como tal no está comprometido con el tema” (entrevista con Guillermo Muñoz, ODACH).

Esta falta de voluntad política a la que se refieren los líderes afroperuanos es un indicativo del tipo de relación que el Estado peruano ha establecido con la población afrodescendiente, pero también es resultado directo de las características que han asumido el movimiento afroperuano y sus organizaciones.

Algunos autores, como Pajuelo (2003, 2004) y Cavero (2011), al analizar el desarrollo de los movimientos indígenas en el Perú, concluyen en la

existencia de un patrón claramente diferenciado de otros correspondientes a diversos países del área andina. En efecto, al comparar el despliegue y la capacidad organizativa de esos movimientos en Bolivia y Ecuador, el caso peruano no deja de llamar la atención por la aparente “debilidad” de las organizaciones étnicas indígenas. De modo similar a como varios especialistas han hablado de la “excepción peruana” para referirse a los alcances del movimiento indígena en el Perú (Yashar 2005), en el presente trabajo sostenemos que tal caracterización también se aplica al movimiento afroperuano y su relación con el Estado.

Durante las últimas dos décadas, la implementación de diversas políticas multiculturales ha dado lugar, en varios países de América Latina, a nuevas formas de corporativismo y cooptación de parte del Estado hacia los movimientos indígenas y afrodescendientes (Muteba 2012). Sin embargo, en el caso peruano este fenómeno no parece ser la tendencia, sobre todo si lo comparamos con países como el Ecuador.

En este sentido, suscribimos plenamente lo señalado por Shane Greene (2012) en su intento de escudriñar los factores causales de esta situación:

De hecho, el grado en que el estado tenga interés en comprometerse con los reclamos étnicos y las demandas políticas de los negros peruanos, parece estar determinado principalmente por los intereses externos de las instituciones internacionales de desarrollo (fundamentalmente del Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y la Organización de Estados Americanas), antes que por alguna necesidad de hacerlo así a fin de contener u cooptar un movimiento negro nacionalmente visible. El estado peruano aún parece tener muy poco interés y muy poco conocimiento de la situación de los afroperuanos. Aunque se ha aprobado una reciente legislación relacionada con la población afroperuana, los afroperuanos continúan aún relativamente invisibles desde la perspectiva de las políticas estatales multiculturales. (Greene 2012: 151-152)⁶⁶

66 *In fact, the extent to which the state has any interest at all in engaging with the ethnic claims and political demands of black Peruvians seems to be driven largely by external interests from international development and governmental institutions (primarily the World Bank, the Inter-American Development Bank, and the Organization of American States) rather than any internal need to do so in order to contain or co-opt a nationally*

Efectivamente, si se revisa la evolución de las políticas públicas referidas a las poblaciones étnicas se confirma que la apertura de la agenda política del Estado peruano ha respondido en gran medida a la dinámica planteada por los compromisos promovidos por las instancias internacionales y el marco globalizado de reconocimiento de los derechos de los grupos indígenas y afrodescendientes en el mundo. Si bien esto se aplica al caso de la población indígena peruana, resulta aún más claro en cuanto a la población afroperuana, debido a la histórica situación de invisibilización, la prioridad del tema indígena y la debilidad del movimiento afroperuano.

En este contexto, los cambios ocurridos desde la década pasada parecen obedecer fundamentalmente a influencias externas, más que a factores internos. Como bien señalara un líder afroperuano entrevistado, contratado en el año 2011 como especialista para trabajar en el Ministerio de Cultura, “Era el Año Internacional de los Afros, entonces tenía el gobierno que ponerle algo de color a su trabajo... Pero no era una cuestión institucional. No es que el ministerio tuviese dentro de su agenda, con su presupuesto, ese trabajo. Era un trabajo que tenían que hacer y que consideraban que era necesario, pero que era la iniciativa personal... en algunos casos, del viceministro u otro” (entrevista con Guillermo Muñoz, ODACH).

Con todo, queda claro que la coyuntura abierta por ese tipo de iniciativas favoreció la consolidación de un discurso de las organizaciones afroperuanas que demandan reconocer a los afrodescendientes como sujetos de derecho. A modo de ejemplo, se pueden mencionar las solicitudes planteadas por la Pastoral Afroperuana a algunas autoridades locales del Callao para lograr el apoyo a sus actividades, apelando a la declaración del Año Internacional de la Población Afrodescendiente: “Les decía personalmente a los alcaldes distritales que era una obligación de ellos apoyar y hacer algo por ayudar al afrodescendiente. ‘Si usted no lo hace, no está dentro de la globalización’” (entrevista con Sara Lazo, Pastoral Afroperuana).

visible black movement. The Peruvian state still appears to have very little concern and very little knowledge of the plight of Afro-Peruvians. Although some recent legislation dealing with the Afro-Peruvian population has been passed, Afro-Peruvian still remains relatively invisible from the point of view of Peru's multicultural state politics (Greene 2012: 151/152).

Esa estrategia tiene implicancias políticas muy importantes, porque propugnar la definición de políticas públicas a favor de esta población supone a la vez definir con claridad la titularidad del derecho, así como la institucionalidad y los procedimientos para garantizar el cumplimiento de los mismos (Lundú 2010: 11).

En gran medida, el trabajo de presión ejercido por las organizaciones afroperuanas se ha sustentado en los avances del marco normativo internacional que ya comentamos. Adicionalmente, esa labor de incidencia también se ha valido de algunos instrumentos legales de rango nacional que las organizaciones han esgrimido como marcos de referencia para sus demandas de reconocimiento de derechos y para la implementación de políticas públicas a favor de la población afroperuana. Específicamente, destacan dos marcos normativos: el Plan Nacional de Derechos Humanos 2005-2010, que reconoce por primera vez la situación de vulnerabilidad de los afroperuanos, y el Plan de Igualdad de Oportunidades 2006-2010, cuyos objetivos y lineamientos están “orientados a beneficiar a las comunidades discriminadas, pobres y de las zonas urbano-marginales” (Lundú 2010). En los últimos años se perciben ciertos avances, aunque lentos, en determinadas instancias del Estado, en la línea del reconocimiento de la diversidad cultural y, por ende, de la atención a la problemática afrodescendiente. Si bien sería un exceso hablar de un enfoque intercultural, al menos se observan iniciativas de visibilización de la misma.

En gran parte, esos logros, limitados a acciones declarativas o espacios de reconocimiento muy específicos, han sido posibles gracias a la labor de presión y *lobby* ejercida en el Poder Legislativo. De hecho, desde fines de la década de 1990 ha habido congresistas a quienes las organizaciones afroperuanas “han buscado” para establecer alianzas y conseguir apoyo a sus demandas. Sin embargo, como dicen varias personas entrevistadas, no se trataba de políticos que habían llegado al Congreso como “representantes” de los afroperuanos ni, mucho menos, de un movimiento afroperuano (entrevista con Carlos López, Cimarrones), sino de personas que luego de su elección como congresistas fueron contactadas y “sensibilizadas” para que hicieran algo a favor de la población negra o afroperuana⁶⁷.

67 De hecho, más de un entrevistado refirió el caso de congresistas afroperuanos que no se han sentido apelados ni interesados en asumir el rol de mediadores políticos. Según los líderes afroperuanos entrevistados, el

Eso ocurrió cuando en el año 2004, en el marco de los actos conmemorativos por los 150 años de la abolición de la esclavitud en nuestro país a iniciativa de un grupo de organizaciones afroperuanas, se creó la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso de la República, con el objetivo de “generar propuestas e iniciativas que beneficien a los afroperuanos, promoviendo la articulación y solidaridad con otros pueblos”⁶⁸. Aunque la iniciativa aglutinó a los tres congresistas afroperuanos de ese entonces, en la práctica la persona más involucrada con el trabajo desarrollado desde ahí, y que llegó a presidir la Mesa durante varios años, fue la congresista Martha Moyano, del movimiento político fujimorista. Luego de la posterior presidencia de la congresista Leyla Chihuán —también afroperuana fujimorista—, la Mesa pasó a estar dirigida por el congresista Santiago Gastañadui, del Partido Nacionalista.

La Mesa tiene una naturaleza particular: si bien fue concebida como una instancia para el diálogo con la sociedad civil, no forma parte de esta sino que depende de la estructura del Poder Legislativo; vale decir, del Estado peruano.

Si hubiera que señalar los logros de esta Mesa de Trabajo, habría que identificar tres hechos: la instauración del Día de la Cultura Afroperuana, la creación del Museo Afroperuano y la declaración del Perdón Histórico. La primera medida se concretó en el año 2006 mediante la promulgación de la Ley 28761, que estableció que cada 4 de junio —fecha del nacimiento de Nicomedes Santa Cruz Gamarra, uno de los máximos exponentes de la poesía y música afrodescendiente— se celebre el Día de la Cultura Afroperuana. En el tiempo transcurrido desde la presentación de la iniciativa legislativa hasta su aprobación final hubo un trabajo de presión e incidencia de la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso.

En segundo lugar, la Mesa de Trabajo Afroperuana impulsó un proyecto que dio lugar a la creación del Museo Nacional Afroperuano, inaugurado el 2009 en la Casa de las Trece Monedas, local perteneciente al Congreso de la

motivo “de fondo” de esta actitud revela cierto rechazo a autoidentificarse como afrodescendiente o, mejor dicho, a hacer de esa condición un eje de su identidad personal y su ejercicio político. El ejemplo más mencionado es el de la congresista Cecilia Tait.

68 Fuente: <<http://www.mesaafroperuana.es.tl/Inicio.htm>>.

República⁶⁹. Este museo ha tenido una amplia acogida entre el público en general, dado que es uno de los pocos espacios dedicados a dar a conocer las manifestaciones culturales de la población afroperuana, así como a la recuperación histórica de su memoria. Presenta, sin embargo, una precariedad legal, dado que no está reconocido por una ley o norma que lo respalde, sino solo por un acuerdo administrativo congresal.

El hecho de que esas iniciativas surgieran de la Mesa de Trabajo Afroperuana, presidida en ese entonces por la congresista fujimorista Martha Moyano, ha implicado que no todas las organizaciones las reciban con entusiasmo⁷⁰. En realidad, la dinámica de la Mesa ha ahondado cierto distanciamiento de parte de un grupo importante de organizaciones afroperuanas que se han negado a formar parte de ella aduciendo un uso político y electoral a favor de la opción partidaria de la corriente político-ideológica a la que se adscribe su hoy expresidenta. No obstante, los representantes afroperuanos que participan en la Mesa niegan ese tipo de utilización.

Finalmente, mediante la Resolución Suprema 010-2009-MIMDES, el 27 de noviembre del 2009 el gobierno de Alan García expidió el denominado Decreto de Perdón Histórico. Es una declaración que tuvo alcances más simbólicos que prácticos, mediante la cual el Estado peruano hizo pública la solicitud de “Perdón histórico al Pueblo Afroperuano por abusos, exclusión y discriminación cometidos en su agravio y reconocen su esfuerzo en la afirmación de nuestra identidad nacional, difusión de valores y defensa del suelo patrio”. La iniciativa de esta norma fue producto de una coordinación entre la Mesa y el INDEPA. Y aunque en el mismo se estipula que el Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social dictará políticas públicas específicamente referidas a la población afroperuana, se trató sobre todo de un acto meramente declarativo, sin una contraparte de acciones prácticas y efectivas.

69 Véase <<https://www.facebook.com/museonacional.afroperuano>>.

70 La propia inauguración del Museo Nacional Afroperuano fue objeto de críticas de parte de algunas organizaciones afroperuanas debido a un supuesto sesgo y utilización que en algún momento hubo de parte del fujimorismo para obtener apoyo político electoral (véase el “Comunicado por el Día de la Cultura Afroperuana” en Red de Mujeres Afrolatinoamericanas 2009, Boletín 3, pp. 42-44. Fuente: <http://www.mujeresafro.org/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=14&limit=5&limitstart=0&order=date&dir=ASC&Itemid=20>).

Por otro lado, algunas organizaciones afroperuanas lideradas por mujeres batallan desde fines de la década de 1990 para tener algún tipo de representación e interlocución en instancias del Estado. Un avance importante en esta línea fue la creación de la Mesa de Trabajo con Mujeres Afroperuanas en el Ministerio de Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano (PROMUDEH), mediante Resolución publicada en *El Peruano* el 27 de julio del 2011, instancia relanzada en el año 2010 desde el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables⁷¹. Esta Mesa ha elaborado un plan de acción 2010-2015, y ha impulsado actividades como el Diálogo de Mujeres Afro en el 2008 y un encuentro nacional en el 2010, con la finalidad de reunir a todas las organizaciones afroperuanas interesadas en el tema. Aunque hasta ahora ha funcionado más por el impulso de algunas pocas organizaciones (Centro de Desarrollo de la Mujer Negra Peruana [CEDEMUNEP], Lundú, Centro de Desarrollo Étnico [CEDET] y Perú Afro), se está buscando que tenga una vida propia. Se reconoce, sin embargo, que, a pesar de los esfuerzos desplegados, “como Mesa no ha logrado todavía impactar dentro de la población de mujeres afro” (entrevista con Rocío Muñoz, Perú Afro).

Aunque difícilmente se pueda afirmar que existe un enfoque de interculturalidad en las políticas públicas de salud, en los años recientes se observa un avance inicial desde el Centro de Salud Intercultural (CENSI), del Instituto Nacional de Salud, dependiente del Ministerio de Salud. Si bien tradicionalmente el CENSI ha enfocado su trabajo en las poblaciones indígenas, sobre todo amazónicas, desde el 2010 inició una experiencia piloto que incluyó a la población afroperuana, orientada a incorporar indicadores de pertenencia étnica en los registros administrativos de atención de los servicios (Valdivia 2011).

Uno de los campos en los que el Estado ha tenido algunas iniciativas importantes, aunque aún en forma limitada y claramente insuficiente, es el educativo.

71 La Mesa —en la que originalmente participaban representantes del MIMDES, el INDEPA y dieciséis organizaciones de la sociedad civil— está definida como “un espacio de articulación entre el Estado y las organizaciones afroperuanas para el aporte de lineamientos de políticas públicas y acciones afirmativas, formulación de propuestas y desarrollo de acciones en el tema de género y discriminación racial, en defensa de los derechos de las mujeres, referida específicamente a la problemática de la mujer afroperuana” (MIMDES 2010: 21).

En el año 2003, la Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural (DINEBI), del Ministerio de Educación, organizó la primera Mesa de Diálogo para el Desarrollo Educativo Afroperuano (San Luis, Cañete, 1 al 3 de diciembre). Participaron padres de familia, docentes y directoras de Chíncha y Cañete, autoridades locales, funcionarios de la CONAPA y representantes de organizaciones afroperuanas como la Asociación Pluriétnica Impulsora del Desarrollo Comunal y Social (APEIDO), la Asociación Negra de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (ASONEDH) y Cimarrones. A los acuerdos adoptados se sumó la necesidad de incluir en la estructura curricular escolar la historia y la cultura afroperuanas, y promover desde el ministerio “investigaciones sobre la comunidad afro y elaborar textos de inicial, primaria y secundaria que aborden el tema”⁷².

En el año 2005, el Ministerio de Educación realizó el Primer Concurso Nacional de Literatura Infantil “Los afrodescendientes en el Perú”, a cargo de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe y Rural (DINEBIR) y un grupo de organizaciones afroperuanas. Los cuentos, relatos y poemas ganadores dieron lugar a la publicación del texto *Écolecua*, del mismo ministerio⁷³.

Este tipo de iniciativas positivas no ha tenido continuidad, pese a constantes reclamos y demandas de las organizaciones afroperuanas. Si bien en el 2006 se creó un Consejo Consultivo de Educación Intercultural Bilingüe, en el que hubo representantes de las organizaciones afroperuanas, esta instancia no tuvo ni un año de existencia, pues el MINEDU dejó de hacer las convocatorias respectivas. Posteriormente, en junio del 2008, en Huampaní, la Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural (DIGEIBIR) organizó el Encuentro Nacional con Líderes de Comunidades Indígenas y Organizaciones Afroperuanas, que finalizó con una declaración a favor de una educación intercultural que comprenda a colectivos indígenas y afroperuanos⁷⁴.

72 Fuente: Mesa de Diálogo para el Desarrollo Educativo Peruano, en <http://portal.perueduca.edu.pe/boletin/0_link/b_43/mesa.pdf>.

73 Véase <<http://www.minedu.gob.pe/dineibir/xtras/ecolecua.pdf>>.

74 Fuente: <<http://www2.minedu.gob.pe/digeibir/folleto/Folleto-Afro.pdf>>.

Luego de dos años, el ministerio retomó el asunto. En octubre del 2010 la DINEBIR convocó a organizaciones afroperuanas a discutir y recoger propuestas sobre la revaloración de la cultura afroperuana en la educación. La reunión se llevó a cabo en el Encuentro Nacional con Líderes y Representantes de Organizaciones Afroperuanas, y concluyó con la redacción y difusión de la Declaración de Chacacayo. En este documento la DINEBIR se compromete a promover la interculturalidad, así como a fomentar los currículos diversificados y pertinentes, para responder a la realidad cultural de la población afroperuana (Defensoría del Pueblo 2011: 128), aunque sin llegar a presentar una propuesta de políticas públicas.

Luego de un tiempo, y en el marco del Año Internacional de los Afrodescendientes, el 2011 el MINEDU organizó un concurso sobre historia del pueblo afroperuano, con la finalidad de promover el conocimiento, conservación, valoración y difusión de la cultura afroperuana “como patrimonio cultural del Perú en los procesos educativos”⁷⁵.

Los avances en políticas de interculturalidad del MINEDU que involucran a la población afroperuana han sido parciales y no revelan aún el diseño de verdaderas estrategias de intervención. Esto, sin embargo, parece empezar a cambiar a partir de la nueva gestión del MINEDU durante el gobierno de Ollanta Humala, que convocó nuevamente a miembros de la sociedad civil, tanto indígenas como afroperuanos, a trabajar en la línea de la educación intercultural. Una de las primeras acciones del MINEDU fue organizar el II Encuentro Nacional con Líderes y Representantes de Organizaciones Afroperuanas “Desde Chíncha hacia el mundo” (21 al 22 de octubre del 2011), para promover y fortalecer la participación de afroperuanos en la forja de propuestas de educación intercultural.

Posteriormente, mediante la Resolución Ministerial 02-46-2012-46 del 3 de julio del 2012, se estableció la Comisión Nacional de Educación Intercultural y Bilingüe (CONEIB) “como un órgano de participación y concertación entre el Ministerio de Educación y los pueblos indígenas y

75 Fuente: *Historia del pueblo afroperuano y sus aportes a la cultura del Perú: bases del Sexto Concurso de Patrimonio Cultural en el aula*. Lima: Ministerio de Educación. Dirección General de Educación Intercultural, Bilingüe y Rural, DIGEIBIR; Dirección de Promoción Escolar, Cultura y Deporte, DIPECUD, 2011.

amazónicos y afroperuanos, a través de sus organizaciones representativas, con el objeto de contribuir en la implementación de las políticas de Educación Intercultural y Bilingüe⁷⁶. En esa comisión participan veinte representantes de organizaciones étnicas, de los cuales cuatro son afroperuanos⁷⁷. Su creación parece estar marcando un hito de parte de la nueva administración del Ministerio de Educación, que muestra un mayor interés por darle continuidad al trabajo de educación intercultural con población afroperuana. Esto queda reflejado en recientes propuestas pedagógicas que buscan recoger la historia y la perspectiva de las comunidades afroperuanas para la enseñanza en la escuela⁷⁸, así como en un concurso de ensayos y propuestas educativas sobre la “Historia del pueblo afroperuano y sus aportes a la cultura” convocado por este Ministerio⁷⁹.

Si bien por lo limitado de su impacto estas acciones no se pueden considerar como políticas públicas del sector, de algún modo forman parte de las demandas y los logros de las organizaciones afroperuanas (como se analizará en un acápite posterior). En tal sentido, no se puede dejar de reconocer que, pese a lo desarticulado de las iniciativas, es en el sector educación donde más acciones de intercambio y discusión ha habido de parte del Estado y las organizaciones afroperuanas.

Como los mismos líderes afroperuanos señalan, el problema de esas medidas es que son iniciativas aisladas e inconexas y no forman parte de políticas sociales de largo aliento. En general, existe consenso en que el avance de las políticas estatales hacia la población afroperuana es muy débil, bastante desarticulado y, a todas luces, insuficiente. Esto se hace patente sobre todo si se lo compara con los logros alcanzados en otros países de la región. Se puede mencionar el caso de Brasil, donde existe una Secretaría Especial para la Promoción de la Igualdad Racial, con rango ministerial, que

76 Fuente: <http://www.digeibir.gob.pe/sites/default/files/Coneib_0.pdf>.

77 En la reunión de instalación de dicha Comisión, una representante afroperuana señaló que los afrodescendientes siempre habían sido “excluidos”, y que “el estar presentes” en esa instancia “es señal de que están siendo reconocidos”. Fuente: <<http://www.digeibir.gob.pe/sites/default/files/CONEIB0001.pdf>>.

78 Véase <<http://www.digeibir.gob.pe/noticias/ministerio-de-educaci%C3%B3n-presenta-avances-sobre-educaci%C3%B3n-intercultural-afroperuana>>.

79 Véase <http://www2.minedu.gob.pe/digeibir/articulos/bases_afro.pdf>.

ha desplegado propuestas basadas en acciones afirmativas; pero también un caso cultural y socialmente más cercano, el de Colombia, donde, en el marco de los avances constitucionales de principios de la década de 1990, se dio la Ley 70, que protege la identidad cultural afrocolombiana y reconoce el derecho a la propiedad colectiva de las denominadas “comunidades negras”, además de sentar las bases para la planificación y el fomento del desarrollo económico y social de las mismas.

Un reciente informe del PNUD, en el que se evalúa la implementación de los pactos y los convenios internacionales relacionados con los derechos civiles, culturales, económicos, políticos y sociales de la población afrodescendiente en los países de América Latina, concluye de modo contundente que “En comparación con Colombia y Ecuador, Perú presenta escasos logros institucionales en materia de reconocimiento y garantía de los derechos humanos de los afroperuanos y en la lucha contra el racismo y la discriminación racial” (PNUD 2010: 105). Asimismo, acusa la ausencia de bases estadísticas sobre la población afrodescendiente, a pesar de ser el cuarto país de América del Sur con mayor población afrodescendiente, luego de Brasil, Colombia y Venezuela, y señala la falta de políticas públicas específicas y concretas que luchen contra el racismo y la discriminación racial en el país (PNUD 2010).

Por todo lo señalado, tiene pleno sentido afirmar que lo avanzado en el Perú en cuanto al reconocimiento de derechos y acciones a favor de la población afrodescendiente es mínimo. Queda aún un largo trecho por recorrer.

2. BREVE RECUENTO HISTÓRICO DE LAS ORGANIZACIONES AFROPERUANAS

La evolución de las organizaciones sociales de los afroperuanos ha reflejado las características socioculturales de esta población, las cuales son —a su vez— consecuencia de la condición de explotación y esclavitud que dio lugar a la diáspora africana. En este sentido, lo que marca a las organizaciones sociales en el caso afroperuano es la prioridad de los vínculos en torno a la familia, la inexistencia de un referente colectivo (como la organización comunal de las comunidades indígenas amazónicas y andinas), y la falta de un territorio como principio organizador de la vida económica y social; pero, al mismo tiempo, la necesidad de resistir y luchar contra la exclusión y la discriminación de la que los afrodescendientes han sido objeto en nuestro país.

En su versión más moderna, las organizaciones afroperuanas surgen hacia mediados del siglo XX como nuevas formas institucionales de afirmación de la identidad y la revaloración de la cultura de la población “negra” o afroperuana, tendencia que continúa vigente. Incluso hay quienes sostienen que “lo artístico fue el primer paso en la visibilización de la presencia afroperuana dentro de nuestra sociedad” (Mori 2005d: 62).

Los hermanos Nicomedes y Victoria Santa Cruz crearon a fines de la década de 1950 el grupo cultural Cumanana, que impulsó la investigación y el rescate de manifestaciones culturales afroperuanas vinculadas a la música, el teatro, la danza y la poética (Mori 2005d: 63).

En la década de 1960, Ronaldo Campos fundó el grupo de danza Perú Negro. Este conjunto desarrolló una intensa actividad de difusión del baile afroperuano, que tuvo como una de sus máximas expresiones la obtención del primer premio en el Festival del Folclore de Salta, en Argentina, en 1970 (Mori 2005d: 62).

Durante esos años, y en forma paralela, bajo la influencia de un contexto internacional marcado por el movimiento norteamericano de defensa de los derechos civiles, las luchas anticoloniales en el África, la difusión de los escritos de Frantz Fanon y la fundación de la organización política afroamericana Black Panther, se constituyeron los colectivos autodenominados los Melanodermos y el Grupo Harlem, aunque ambos de breve duración (Mori 2005d: 62)⁸⁰.

Posteriormente, en 1969, se formó la Asociación Cultural de la Juventud Negra Peruana (ACEJUNEP), teniendo entre sus fundadores a José “Cheche” Campos Dávila, Tito Mendrel, Oswaldo Lecca y Néstor Lay (entrevista con José Campos, fundador de ACEJUNEP e INAPE)⁸¹. Si bien llegó a constituirse en un “espacio de encuentro y debate en torno a la identidad” (Mori 2005d: 62), la iniciativa original respondió al interés de canalizar becas de estudios en universidades, ofrecidas por el gobierno de Estados Unidos y dirigidas a jóvenes afroperuanos. Aunque pocos afroperuanos llegaron a beneficiarse de esa convocatoria debido a una escasa respuesta a la misma y a limitaciones originadas por los requisitos planteados —como el manejo del idioma inglés—, se mantuvo la idea de organizarse y se llegó a convocar a hasta alrededor de treinta jóvenes afroperuanos. En el pequeño grupo impulsor de la ACEJUNEP, principalmente universitarios, había una inquietud y un ímpetu de congregarse, pero sin tener muy claros los objetivos (entrevista con José Campos, fundador de ACEJUNEP e INAPE).

Resulta interesante constatar que cuando al interior de la Asociación de la Juventud Negra Peruana (ACEJUNEP) se discutió el tema de la identidad, surgió un debate en torno a la dicotomía entre el ser “negro” y el ser “afrodescendiente”⁸².

80 En opinión de Newton Mori, esta etapa del movimiento afroperuano está marcada por la vigencia de modelos de acción “extranjeros”, plasmados incluso en la iconografía y la estética “negra” afroamericana.

81 A partir de este periodo histórico hemos tomado como referencia la información proporcionada por el Dr. José “Cheche” Campos, profesional vinculado a las primeras organizaciones afroperuanas, desde sus orígenes. De hecho, el Dr. Campos ha elaborado un esquema genealógico de la evolución del movimiento afroperuano, que muestra el sentido arborescente inverso que grafica la división que desde la década de 1970 marcó la evolución del mismo (Campos s. f.).

82 “En esa discusión había posiciones como la de Teresa Cotito, que decía ‘¿Qué es eso de *afros*? Nosotros somos negros peruanos’. Es que todo el mundo quería sentirse ‘negro’. Era el momento de la negritud. Entonces se comienza a crear conciencia en torno a esa categoría. Nos llegaban publicaciones, como los libros de Frantz Fanon; revistas, como *Presencia Africana*, a través de la embajada de Francia” (entrevista con José Campos, fundador de ACEJUNEP e INAPE).

Al final decidieron, por amplia mayoría, usar el término “negro”, el cual quedó consagrado en la denominación del grupo⁸³.

Posteriormente surgió una forma de congregación o colectividad afroperuana que no correspondía propiamente a una organización, pero que implicó una abierta y masiva forma de manifestación de su identidad: la Asociación La Tribu. Su actividad principal fue organizar fiestas de salsa a las que acudían afrodescendientes de toda Lima. Estas fiestas inicialmente las organizó un grupo de afroperuanos —algunos de ellos provenientes de la experiencia del ACEJUNEP—, quienes, además de gustar de la salsa, estaban en contacto con la producción musical de este género en Estados Unidos⁸⁴. Estas reuniones sociales se llevaron a cabo durante varios años en diferentes puntos de la ciudad de Lima, en distritos como Lince y Surquillo (entrevista con José Campos, fundador de ACEJUNEP e INAPE).

Años después, en 1980, un grupo de afroperuanos —entre los que estaban José “Cheche” Campos Dávila, José Luciano, Hugo Oyola, Susana Matute y Andrés Mandros— creó el Instituto de Estudios Afroperuanos (INAPE), para investigar sobre las comunidades negras del Perú, poniendo así por primera vez en la agenda académica su problemática. De hecho, aunque sus actividades se centraban en el estudio, la base de su motivación era la reivindicación de la identidad negra o afrodescendiente. El interés de tener una instancia de corte académico provino de la iniciativa de profesionales afroperuanos con la idea de canalizar fondos para su desarrollo. En efecto, según uno de sus fundadores esta fue la primera institución afroperuana que recibió fondos de la Fundación Ford (entrevista con José Campos, fundador de ACEJUNEP e INAPE)⁸⁵. El INAPE no solo impulsó publicaciones sobre

83 Otro dato interesante es la percepción que había “desde fuera” hacia el grupo organizado en torno a ACEJUNEP, sobre todo por tratarse de jóvenes con educación superior: “De hecho, teníamos cierta situación de privilegio frente a los demás. El resto de negros nos consideraban como los negros ‘pituquitos’... Estábamos organizados, éramos más educaditos —quiéranlo o no— que los demás. Los otros estaban de choferes, albañiles, y nosotros estábamos en otro nivel. Pero nosotros no nos dábamos cuenta. Nosotros nos organizábamos por organizarnos, sin objetivos muy claros. No había conciencia de lo que era eso” (entrevista con José Campos, fundador de ACEJUNEP e INAPE).

84 “En los años sesenta se había dado una gran migración de negros peruanos que fueron a los Estados Unidos, tanto de Piura como de Lima, y ellos sin querer queriendo nos mandaban música, salsa” (entrevista con José Campos, fundador de ACEJUNEP e INAPE).

85 Según José Campos Dávila, la experiencia ganada durante su estadía en Colombia le fue de suma utilidad para “convencerse” de la necesidad de contar con ese tipo de organizaciones. También refiere como un factor

la realidad y la cultura afroperuana, sino que también elaboró el primer “mapa geoétnico” en el Perú, recorriendo toda la costa y ubicando las comunidades “negras”⁸⁶. De hecho, el discurso subyacente a la propuesta del grupo de profesionales afroperuanos desde el INAPE no coincidía con el que preconizaba Nicomedes Santa Cruz: “Para él, ‘negro por el negro y para el negro, no camina’. Me decía que había que ver la nación, el país” (entrevista con José Campos, fundador de ACEJUNEP e INAPE).

Sin embargo, el INAPE siempre se definió en función de su perfil académico, y no se planteó formalmente como una organización social o política afroperuana. Es recién hacia mediados de los años ochenta cuando surge esta última posibilidad. En efecto, uno de los hitos más importantes del movimiento afroperuano fue la fundación del Movimiento Negro Francisco Congo⁸⁷ (MNFC), ocurrida un 30 de noviembre de 1986, en una casa ubicada en la cuadra 2 del jirón Renovación, en el distrito de La Victoria. Entre los promotores iniciales del MNFC estaban Jorge Ramírez, Humberto Rodríguez Pastor, Luis Roca y Andrés Mandros; este último, del INAPE.

Su creación tuvo directa relación con el propósito de constituirse como una instancia representativa de los “negros peruanos”, una “entidad canalizadora de sus luchas contra el racismo y la discriminación” (MNFC 1996: 5). En su Manifiesto de Fundación, el MNFC declara explícitamente su vocación por “forjar la unión de [los] pobladores negros del Perú” para la defensa de sus derechos y la búsqueda de un mejor futuro. También declara su interés por contribuir a la construcción de la nación peruana, haciendo explícito el carácter abierto y no racista de su lucha por “defender el derecho a la vida, la libertad y la alegría” (MNFC 1986: 4).

Los objetivos de la organización se centraron en la lucha contra la discriminación racial y los prejuicios raciales, la promoción y la difusión de los aportes socioculturales del “negro peruano” (“reconociendo nuestra identidad étnico-racial como un factor formativo de nuestro país pluricultural”), la

clave el incentivo y el apoyo que mostró la misma Fundación Ford a ese tipo de iniciativa (entrevista con José Campos, fundador de ACEJUNEP e INAPE).

86 Este trabajo estuvo a cargo de José Carlos Luciano, Andrés Mandros y Susana Matute (Mori 2005a: 46)

87 El nombre se eligió en homenaje a un conocido afroperuano de 1713 que, como principal líder del palenque de Huachipa, fue ejemplo de resistencia abierta al sometimiento esclavista de la época.

promoción y protección de la juventud afroperuana (contra la delincuencia, la drogadicción, la prostitución “y otras lacras sociales”), y el impulso del “progreso y desarrollo de las poblaciones de los valles costeros y barrios de la ciudad, en donde haya asentamientos humanos negros, como parte de la lucha en defensa de todos los pueblos olvidados del país” (MNFC 1986: 8).

Más allá del discurso y las declaraciones formales (que a lo largo del tiempo fueron logrando una mayor complejidad en cuanto a análisis y propuestas), las acciones del MNFC revelaron en la práctica que al inicio se trató de una “propuesta básicamente cultural y local”. “Local”, porque se basó en un trabajo con grupos de Lima y algunas comunidades afroperuanas del país; y “cultural”, porque las acciones más importantes “se orientaron al rescate de la tradición afroperuana” (Mori 2005d: 63). En efecto, una de las primeras actividades del MNFC fue la celebración de la Primera Navidad Negra, en diciembre del mismo año de su fundación. Meses después llevaron a cabo el Primer Carnaval Negro, en el distrito del Rímac, que marcó un hito en la recuperación del tradicional “son de los diablos” y que sirvió como proceso aglutinador de jóvenes afroperuanos alrededor de algunas actividades culturales. Así pues, hasta inicios de la década de 1990, el movimiento centró sus actividades en el eje de las manifestaciones culturales afroperuanas: “era básicamente un movimiento de promoción cultural” (entrevista con Newton Mori, exdirigente MNAFC).

El recuento de los orígenes del MNFC permite ubicar como uno de los factores desencadenantes de ese movimiento la influencia de personas con experiencia de militancia vinculada a partidos políticos de la izquierda de ese entonces⁸⁸. Probablemente esto haya permitido que el MNFC sirviera de base para la elaboración un conjunto de propuestas que llegaron a plasmarse en una “plataforma política” —como se verá en un acápite posterior— (Mori 2005d: 63). Aunque tales propuestas no llegaron a ponerse en práctica

88 Uno de los fundadores del Movimiento Negro Francisco Congo fue Miguel Vega, quien hasta ese entonces se había desempeñado como guardaespaldas del líder de izquierda Javier Diez Canseco. Sin embargo, la influencia de los partidos de izquierda se dio de modo individual e inorgánico, dado que estos no visualizaron al movimiento afroperuano como un espacio estratégico de acción política, probablemente influenciados por la visión mariateguista sobre el rol secundario de la población “negra” dentro de un esquema de cambio social (entrevista con Newton Mori, exdirigente del MNAFC).

porque, a decir de algunos autores, carecieron de mayor “instrumentación” (Mori 2005d: 63), definitivamente constituyeron un hito en la forja de un movimiento social sustentado en un programa político de acción. De hecho, durante la década de 1990 el MNFC llegó a tener bases en distintas comunidades costeñas con presencia afroperuana, particularmente en Piura, Chiclayo e Ica (Lay 2011: 8).

Un hito importante en el desarrollo del movimiento afroperuano es el Primer Encuentro de Comunidades Negras, que se llevó a cabo durante los días 27, 28 y 29 de noviembre de 1992 con el lema “Familia, tenemos un Encuentro”, organizado por el MNFC, en el que por primera vez las comunidades negras del Perú se reunían para discutir los problemas comunes que enfrentaban. Con este encuentro se inició una etapa de articulación y “hermanamiento” entre los grupos afroperuanos, que empezaban a encontrarse y a construir la idea de un “nosotros” a partir de planteamientos más políticos y de la lucha contra el racismo como un eje central de la problemática de los afroperuanos (entrevista con Newton Mori, exdirigente MNAFC).

El MNFC constituye la experiencia de mayor arraigo popular que una organización afroperuana haya alcanzado. Debe tenerse en cuenta, por ejemplo, que en algún momento llegó a contar con alrededor de 250 miembros, debidamente inscritos, solo en el distrito de Morropón, incluyendo tanto profesionales como pobladores y líderes comunales (entrevista con Agustín Huertas, MNAFC). Al parecer, esa acogida fue fruto de un trabajo con las bases que apostó por una labor en el ámbito de la escuela: “Simple y llanamente porque Morropón es un pueblo que su población en un ochenta por ciento era negra. Tocamos el tema negro a partir de un trabajo en las escuelas, con los niños, con los padres de familia... Lógico, hubo un trabajo. Y entonces la gente fue tomando conciencia” (entrevista con Agustín Huertas, MNAFC)⁸⁹.

En efecto, uno de los pilares clave de la influencia posterior del discurso del MNFC fue el trabajo con los docentes realizado en la década pasada con apoyo de la organización no gubernamental CEDET —específicamente, a partir de una propuesta de modelo curricular pedagógico sistematizado con

89 Según Rocío Muñoz, un hecho a destacar en el caso particular de Piura es que una parte importante de los activistas afroperuanos, si no la mayoría, han sido docentes (entrevista con Rocío Muñoz, Perú Afro).

la asesoría de la especialista Susana Matute—. El mismo hecho de que su máximo representante, Agustín Huertas, fuese docente, facilitó ese vínculo con el sistema educativo y permitió un trabajo de recuperación de la memoria histórica local desde la escuela⁹⁰.

Hay otros dos rasgos fundamentales de la experiencia del Movimiento Negro Francisco Congo que merecen ser remarcados. Por un lado, no hubo, por lo menos al inicio, un discurso ideológico ni programático, siendo el elemento aglutinador y base de su capacidad de convocatoria la identidad “racial” o el “color de piel” (CEDEMUNEP 2011: 25). Por otro lado, destaca que esa organización haya tenido como referente principal de su trabajo a las comunidades de fuera de Lima, principalmente rurales: “Lo que nosotros construimos como discurso de ‘lo negro’ era esencialmente a partir de una realidad rural. Es decir, nuestra fuente discursiva partía de nuestra experiencia en las comunidades negras, pero que lo hicimos un discurso urbano. Porque es ahí [en las comunidades negras rurales] donde considerábamos que estaba el núcleo y la supervivencia de ‘lo afro’. Buscábamos potenciar eso” (entrevista con Newton Mori, exdirigente MNAFC).

Esta también es otra situación inversa a lo que posteriormente sucederá con el trabajo de las ONG, que, si bien se proyectan hacia las regiones, han desarrollado actividades de incidencia centradas en Lima.

Aunque hubo problemas para lograr una articulación de las distintas comunidades afroperuanas convocadas por el MNFC, pareciera que el activismo de los dirigentes y su vinculación con líderes locales de “provincias” posibilitaron el surgimiento de cierto sentido de pertenencia colectiva más allá del ámbito de las comunidades. Tiene sustento establecer como hipótesis que hubo un momento en el que surgieron un sentimiento y una idea más amplia de un “nosotros”. Como se verá después, esta situación dista

90 Agustín Huertas tiene poco más de treinta años de experiencia como docente. Desde la década de 1990 y con mayor fuerza desde el año 2006 —gracias a su participación en la Unidad de Gestión Educativa Local (UGEL) de Morropón—, ha desarrollado propuestas orientadas a incorporar en la currícula escolar elementos de la historia y la identidad afroperuanas de Morropón. Este trabajo se ha visto impulsado desde hace unos años atrás por algunos cambios normativos, promovidos desde el sector educación y la Defensoría del Pueblo, que obligaban a las UGEL a “visibilizar” a la población afrodescendiente, por un lado, y a aplicar la diversificación curricular, por otro (entrevista con Agustín Huertas, MNAFC).

notablemente de lo constatado en investigaciones de años más recientes —la ausencia de un discurso basado en la noción de un “nosotros” de alcance nacional (véase, por ejemplo, Benavides et al. 2006).

Este avance no tuvo continuidad, sin embargo, debido a los problemas de división que afectaron al movimiento. Sin contar la dimisión de un pequeño número de militantes durante la etapa inicial de su historia —quienes formaron el grupo Palenque, con poco tiempo de vida—, se puede señalar 1990 como el año en el cual se producirá la primera ruptura importante del MNFC: la iniciativa de un grupo —principalmente compuesto por jóvenes— que formaron el Movimiento Pro Derechos Humanos del Negro, y que posteriormente, liderados por Jorge Ramírez, fundarían la Asociación Negra de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (ASONEDH).

Desde entonces, ASONEDH hizo un trabajo sostenido en Lima y en diversas comunidades del país, lo cual la ha convertido en una de las más antiguas y visibles organizaciones afroperuanas. Uno de sus proyectos más importantes, que posibilitó a la institución desarrollar una red de organizaciones locales de base fuera de Lima, estuvo financiado por la Fundación Kellog (entrevista con Jorge Ramírez, ASONEDH).

Un tiempo después de haberse creado, ciertas discrepancias internas en ASONEDH generaron la salida de un grupo de jóvenes activistas; entre ellos, Cecilia Ramírez y Eduardo Palma, quienes luego fundaron las organizaciones CEDEMUNEP y Mundo de Ébano respectivamente.

En el año 1996 se llevó a cabo el Segundo Encuentro de Comunidades Negras, en Lima, en el cual se abordó el tema de la organización, buscando “conformar el movimiento a nivel nacional” y “actualizar los datos sobre la situación de las comunidades negras” (Mori 2005d: 64). Se adoptó una forma organizativa por ejes regionales (norte, centro y sur), con una junta directiva que reflejaba esa composición. Posteriormente se realizó un taller de planificación estratégica, validado en un taller nacional con representantes de las comunidades de Chincha, Ica, El Ingenio, Zaña y Yapatera⁹¹.

91 En algún momento hubo un esfuerzo por generar una organización descentralizada. Esto se dio cuando los dirigentes del MNFC constataron la brecha entre el núcleo dirigente de Lima y las comunidades de “provincias”, y se propuso una estructura institucional por ejes regionales (norte, centro y sur).

Ya en esos años el movimiento empezó a sentir la ambigüedad y las contradicciones derivadas de una doble dinámica: por un lado, un movimiento social de bases; y por otro, una organización para canalizar el apoyo a proyectos de desarrollo⁹². Una solución que se adoptó frente a esto fue crear el Centro de Desarrollo Étnico (CEDET) como una suerte de “brazo técnico” del MNFC, que se encargaría de canalizar recursos de la cooperación internacional y de llevar a cabo estudios y propuestas de alternativas de desarrollo a favor de la población afroperuana.

A esas tensiones se agregaron los problemas derivados de la coyuntura política electoral planteada en el año 2000. Aunque las versiones son diversas —y algunas contrapuestas— al menos existe consenso en reconocer que el punto de la discordia tuvo que ver con la propuesta o la intervención de algunas personas del movimiento que buscaron el apoyo del mismo a la candidatura de la señora Elsa Vega, quien se lanzaba al Congreso de la República como candidata del fujimorismo⁹³. La idea, según señalan algunos de nuestros entrevistados, era conseguir atención a los problemas de las comunidades, y la subsecuente ejecución de obras en beneficio de ellas. Se tenía previsto que en el Tercer Encuentro de Comunidades Negras se debatiría, entre otros temas, el apoyo a esa candidatura —o, en todo caso, la presentación de otros candidatos—, a fin de tomar una decisión. En medio de acusaciones de manipulación de parte de la señora Vega, quien habría movilizado a las bases que apoyaban su candidatura, se frustró la posibilidad de que los diversos candidatos expusieran sus propuestas. En ese contexto, la ruptura fue inevitable. El grupo vinculado al CEDET se negó a asumir la estrategia de apoyo a la candidata oficialista, argumentando que el movimiento no podía seguir tras una opción política que consideraban incompatible, debido a su trayectoria en asuntos relacionados con los derechos humanos y la democracia.

92 Según uno de los líderes entrevistados, “El Movimiento Francisco Congo llegó a tener un funcionamiento ‘esquizofrénico’: por un lado, funcionaba como ONG, pero, por otro lado, era un movimiento social. Era difícil realizar un trabajo sin tener claro qué era. Muchas veces las comunidades reclamaban y esperaban que se les diera financiamiento. Pero eso no era así. Eso llevó a la necesidad de generar el CEDET” (entrevista con Guillermo Muñoz, ODACH).

93 Para varias de las personas entrevistadas, la influencia política del fujimorismo constituyó un detonante de la crisis y un factor de división del movimiento afroperuano (sobre este tema, consultar CEDET 2009: 3-4).

La mayor parte de los testimonios recogidos coinciden en señalar que esos problemas acabaron politizando la discusión y llevaron a la ruptura del MNFC, generando a la vez una discrepancia entre el grupo de Lima ligado al CEDET, y las bases de provincias: “Esta crisis puso de manifiesto que se había construido una organización sin cimientos ni estructura, tan solo con voluntad, energía y con una dirección muy difusa” (Mori 2005d: 65).

Uno de los principales protagonistas de esa polémica fue Paul Colinó Monroy, quien relata de esta forma ese proceso de ruptura: “Después, dentro del mismo movimiento, se plantean la disolución del Movimiento Negro Francisco Congo [...] Cosa que no aceptamos los fundadores. Se planteó un nuevo movimiento, como Movimiento Nacional Afroperuano, para aglutinar a todas las instituciones. Pero después se cambió y se quería poner el nombre ‘Francisco Congo’. Y eso no lo acepté” (entrevista con Paul Colinó, MNFC).

Según Paul Colinó, paralelamente a la división y la pugna por la personería jurídica del movimiento, otro factor que ahondó el problema fue el interés por lograr financiamiento externo: “Cuando llega el dinero al Movimiento Negro Francisco Congo hubo muchos desencuentros [...]. Hubo entre nosotros mucha beligerancia. Muchas broncas internas” (entrevista con Paul Colinó, MNFC).

A partir de ese momento se inició una etapa de crisis que se intentó remontar mediante un proceso de reorganización del movimiento. Es importante notar acá que para ello se contó con el apoyo de la Cooperación Técnica Alemana, que permitió empezar el año 2000 la discusión de los estatutos y la formulación de las líneas generales de la institución. Pero fue entonces cuando surgió un escollo legal que impidió consolidar el proceso.

La ruptura ocurrida luego del Tercer Encuentro de Comunidades Negras había dado lugar a dos movimientos de alcance nacional que reclamaban tener la representación de las comunidades afroperuanas del país: el Movimiento Negro Francisco Congo-MNFC, que quedó en manos de Paul Colinó —quien logró garantizar legalmente la titularidad del nombre original del movimiento—, y el Movimiento Nacional Afroperuano Francisco Congo-MNAFC, que quedó presidido por Agustín Huertas Montalbán y que tiene su asentamiento principal en comunidades de fuera de Lima, pero que legalmente está impedido de usar el nombre “Francisco Congo”.

El Movimiento Nacional Afroperuano Francisco Congo-MNAFC realizó su Primer Congreso en la ciudad de Ica del 7 al 10 de junio del 2001, pudiendo así elegir a la primera Junta Directiva Nacional de esa organización. Formalmente esta tenía la tarea de formalizar efectivamente al movimiento, pero parece no haberse avanzado mucho en el cumplimiento de la misma. En todo caso, hacia el año 2005, el balance efectuado por Newton Mori indicaba que no se había cumplido con “el objetivo de ser el eje articulador de las comunidades y de los afroperuanos en general; todo lo contrario, el proceso organizativo casi ya no existe y en la práctica las bases y comunidades tienen una existencia desarticulada y con acciones locales —cuando las hay—” (Mori 2005d: 65).

En efecto, durante los últimos años el MNFC se dedicó a organizar actividades esporádicas, como talleres de cultura o de sensibilización sobre la problemática de los afroperuanos; pero ha servido de apoyo para difundir actividades de algunas ONG afroperuanas de Lima. Esto se observó, por ejemplo, cuando se filmó el documental *El quinto suyo*⁹⁴ y el MNFC posibilitó contactos valiosos para conseguir su difusión en diversas localidades de la costa norte del país (entrevista con Carlos López, Cimarrones).

Actualmente el MNAFC se sostiene sobre todo gracias al trabajo (voluntario) de dos de sus dirigentes: Agustín Huertas Montalbán, quien reside en Morropón, y Manuela Reyes, quien está en Ica. Su influencia está restringida a algunas bases de fuera de Lima, principalmente en Piura, Lambayeque e Ica. Esto se ha visto agravado por el hecho de que el trabajo de “concientización” no estuvo acompañado de políticas públicas —desde el gobierno central o los gobiernos locales— a favor de la población afroperuana, lo cual habría “cansado a la gente” de esas comunidades para seguir acudiendo a talleres y otras actividades con esa orientación (entrevista con Agustín Huertas, MNAFC).

A juzgar por los testimonios de diversos líderes entrevistados, el alcance del trabajo del MNAFC es, en general, reducido; y el peso de su representación

94 Véase <<http://www.cimarrones-peru.org/video.htm>>. El documental —producido por la organización Cimarrones, Comunicación Interétnica Global con el apoyo del Banco Mundial— presenta la situación de los derechos de la población afrodescendiente en el Perú y los problemas del racismo y la discriminación que la afectan, pero también el aporte de la misma a la construcción de la nación peruana.

distaba mucho de lograr la participación que se alcanzó en los años noventa del siglo pasado. De hecho, la escasa vida orgánica de la institución se explica también por la falta de fuentes de financiamiento: “Dejamos de operar y de encontrarnos por la falta de recursos” (entrevista con Agustín Huertas, MNAFC).

Algunos líderes de las organizaciones afroperuanas reconocen esta limitación de recursos y la ambigüedad del perfil del movimiento como elementos constitutivos de la crisis del movimiento histórico del MNFC: “Uno de los factores de la crisis del Movimiento Negro Francisco Congo fue el hecho de no haber tenido definido si éramos una ONG o una organización social. ¿Quiénes eran los que se quedaron en una organización social? Los que se quedaron en la organización social no tenían posibilidades de estar en una ONG, donde iban a tener un sueldo” (entrevista con Guillermo Muñoz, ODACH).

Existe consenso entre los líderes en reconocer que, pese a sus problemas, el movimiento afroperuano había alcanzado cierto desarrollo hacia mediados de los años noventa (entrevista con Agustín Huertas, MNAFC). Pero el ambiente político impuesto por el régimen de Fujimori⁹⁵ y el factor de desunión que se generó a raíz de la postulación al Congreso de Elsa Vega en la lista del movimiento fujimorista, acabaron por debilitar y desunir al movimiento.

En este contexto, como se puede deducir del recuento hasta acá realizado, la ruptura del MNFC agudizó la tendencia a la disgregación del movimiento afroperuano. Desde entonces, y desde fines de la década de 1990, la división de las organizaciones ha sido el patrón de evolución del movimiento. Este problema ha quedado reflejado principalmente en los conflictos y la falta de acuerdo entre las organizaciones y ONG que operan desde Lima —tema que se verá más adelante—, pero también ha involucrado divisiones de ámbito regional y local originadas por las adhesiones y las

95 En efecto, muchos líderes afroperuanos coinciden en señalar al régimen fujimorista como un factor de disgregación del movimiento. Más aún, hay quienes recuerdan la persecución —disfrazada de acusaciones de delitos de terrorismo— contra algunos líderes y dirigentes afroperuanos. Tal es el caso de Abelardo Alzamora, de la comunidad Yápatara, Piura, quien en una entrevista realizada en el 2011 nos refirió personalmente los problemas que debió enfrentar y que lo obligaron a huir de su comunidad.

competencias por la representación formal del movimiento promovidas por aquellas (entrevista con Abelardo Alzamora, Casa de la Cultura de Yapatera).

Uno de los últimos esfuerzos más importantes orientados a la unificación y la coordinación del trabajo de la sociedad civil afroperuana se dio cuando se creó el Foro Afroperuano, en agosto del 2001. Esta instancia colectiva surgió a iniciativa de ocho organizaciones afroperuanas⁹⁶, en el marco de un evento preparatorio nacional de la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y otras formas conexas de intolerancia —que dio lugar a la Declaración de Pachacámac, firmada por representantes indígenas y afroperuanos—. El foro se concibió como un espacio de encuentro de las organizaciones afroperuanas para la reflexión y la elaboración de propuestas a favor de los intereses afroperuanos. Se propuso como objetivos explícitos el “fortalecer el Movimiento Afroperuano y contribuir a su unidad”, organizar la movilización social para presionar a los organismos y estamentos políticos, propiciar la presencia pública de los afroperuanos y crear un “proyecto nacional afroperuano”. Efectivamente, el Foro Afroperuano no se ideó como un movimiento —por eso la elección de su nombre—, sino como una instancia de articulación de organizaciones independientes que buscaba adoptar un eje y una plataforma común. Esto permitía que cada organización se integrara de modo coordinado a esa plataforma, desde su campo de especialización y sin perder su identidad.

Una etapa crucial para el movimiento afroperuano se da entre fines de los años noventa y comienzos de la década del 2000, cuando se abrieron nuevos espacios de interlocución y representación desde el Estado hacia las poblaciones indígenas y, posteriormente, hacia las afrodescendientes. En 1998 se creó la Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas (SETAI), dependiente del Ministerio de Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano (PROMUDEH), orientada desde sus inicios a atender la problemática de los pueblos indígenas y de las comunidades campesinas y nativas.

Posteriormente, en el contexto de la etapa de democratización inaugurada por el gobierno de Valentín Paniagua en el año 2000, se consolidó

96 Esas organizaciones fundadoras fueron CEDET, Cimarrones, Lundú, Pastoral Afroperuana, Perú Afro, Grupo Negro Mamainé, Todas las Sangres y Margarita. Posteriormente se unieron otras.

la apertura del Estado peruano hacia la problemática de las poblaciones indígenas y afroperuanas, y se crearon las primeras instancias estatales para la participación y representación de los grupos étnicos en el Perú.

Como ya se ha mencionado, una iniciativa clave en esta línea fue la creación de la Comisión Nacional de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA); y más tarde, durante el gobierno de Alejandro Toledo, del Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA). Más allá del avance que estas instancias pudieran haber significado en la apertura del Estado hacia los grupos indígenas y afrodescendientes, las organizaciones afroperuanas tienen una lectura crítica de su rol, debido a supuestos problemas originados en la falta de democracia y a cuestionamientos por mal manejo político.

Cuando en el año 2001 se creó la CONAPA sin considerar la participación de la población afroperuana, algunas organizaciones afroperuanas reclamaron la exclusión de la que estaban siendo objeto. Lograron finalmente fijar una reunión para tratar el tema con la primera dama, Eliane Karp, quien presidía ese organismo. Para ello, las organizaciones nombraron una Comisión de seis representantes de igual número de organizaciones. Sin embargo, el día de la cita —en marzo del 2002— desde la CONAPA se designó unilateralmente a dos de los miembros como los representantes afroperuanos, sin mediar ningún proceso de elecciones. Esto no solo suscitó la protesta e inconformidad de otros líderes afroperuanos, quienes cuestionaron la legitimidad de tal representación, sino que produjo división y pugnas entre las organizaciones afroperuanas. De hecho, generó la ruptura del Foro Afroperuano, acontecimiento que incluso es interpretado por algunos líderes afroperuanos como un signo de fragilidad del movimiento (entrevista con Antonio Quispe, APEIDO).

La selección de representantes afroperuanos en las instancias estatales (la CONAPA, en un inicio, y el INDEPA, luego), con esquemas de participación cuestionados por algunos de los líderes afroperuanos de entonces y actuales, generó y ahondó fracturas al interior del movimiento afroperuano.

La apertura del INDEPA y la convocatoria para que las organizaciones afroperuanas nombraran a sus representantes ante la institución no hicieron

sino perpetuar las pugnas de representación y los reclamos respecto a la legitimidad de la misma. Durante varios meses ocurrieron eventos protagonizados por líderes afroperuanos para llevar a cabo las elecciones de representantes de las comunidades afroperuanas, que resultaron cuestionados por un sector importante de organizaciones afroperuanas⁹⁷. Algunos entrevistados señalan que hubo muchos cuestionamientos a los procedimientos de la convocatoria y la conformación del comité electoral, lo que dio como resultado la falta de legitimidad de la representación de los afroperuanos debido a la deserción de organizaciones como el CEDET, CEDEMUNEP, Mundo de Ébano, Todas las Sangres y Cimarrones, entre otras. Más allá de cuál es la verdadera historia de este conflicto —dado que existe más de una versión sobre el mismo⁹⁸— lo importante es dejar en claro la ocurrencia de un fenómeno de divisionismo que, una vez más, acabó debilitando al movimiento afroperuano.

Según varios entrevistados, estas desavenencias gestadas en torno a la representación de los afroperuanos en la CONAPA, primero, y el INDEPA, después, constituyen el inicio de una nueva etapa de crisis que acabó afectando al Foro Afroperuano, que finalmente dejó de activar como tal. Como señala un líder afroperuano, esos problemas desviaron el sentido original del Foro Afroperuano: “al final acabamos —durante un año— luchando contra la designación unilateral de esos representantes. Y tú sabes que cada vez que hay una pelea de ese tipo todo se arruina. Quedaron muchos reparos, muchos resentimientos, mucha desconfianza” (entrevista con Carlos López, Cimarrones).

En la actualidad hay alrededor de setenta organizaciones afroperuanas en todo el país. Como se explicará luego, una gran proporción de ellas están constituidas como “asociaciones civiles” u ONG; y las que cuentan con una vida activa real son una minoría. Asimismo, es reducido el número de

97 El Movimiento Nacional Afroperuano Francisco Congo-MNAFC calificó el proceso electoral de “poco transparente” y desistió de participar (fuente: carta del MNAFC al presidente del INDEPA, Lima, 1 de diciembre del 2005).

98 A fin de tener una idea de los problemas que fueron objeto de disputa y controversia, se puede consultar la nota “INDEPA: Crónica de una nueva (vieja) traición...”, en <<http://www.cimarrones-peru.org/boletin25.htm>> —sin dejar de tener en cuenta que es una de las versiones de los hechos ocurridos, no la única.

aquellas que han llegado a desarrollar un trabajo que combine competencias profesionales y técnicas con una visión política de más largo plazo⁹⁹.

Un factor que influyó en la debilidad actual del movimiento afroperuano fue la pérdida de un líder como José “Pepe” Luciano, uno de los fundadores del MNFC y miembro del CEDET¹⁰⁰, en el año 2002. En general, una de las falencias que parece haber tenido el movimiento afroperuano es la falta de líderes políticos con capacidades técnicas, formación política y carisma personal.

Los años posteriores a la división del Movimiento Negro Francisco Congo están marcados por la multiplicación de las ONG afroperuanas —con distinto grado de formalización, ciertamente— y la participación de representantes de organizaciones afroperuanas en algunas instancias del Estado.

La segunda experiencia más importante de participación de organizaciones afroperuanas en instancias del Estado —aparte de la CONAPA y el INDEPA— es la constitución de la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso de la República, creada el año 2004 en el marco de los 150 años de abolición de la esclavitud en el Perú. Durante la mayor parte del tiempo la conducción de la Mesa estuvo a cargo de la congresista Martha Moyano, del movimiento político fujimorista. Esta filiación política llevó a varias organizaciones a no participar en la Mesa de Trabajo Afroperuana, argumentando, por un lado, que la señora Moyano era parte del fujimorismo y que representaba el quiebre de la democracia, la reelección ilegítima, la corrupción y el autoritarismo que había vivido el país; y por otro lado, que no estaban de

99 Entre las organizaciones que han logrado este tipo de desarrollo se puede citar a Lundú, CEDEMUNEP y el CEDET. Son instituciones que, además de haber mostrado solvencia técnica en su trabajo, han elaborado gran parte del discurso que da soporte ideológico y programático al movimiento afroperuano.

100 Como bien se ha testimoniado, “La temprana muerte de Pepe Luciano truncó la organicidad del movimiento afroperuano. Nadie como él estaba tan preparado y en condiciones de ser el eje articulador de las organizaciones negras en nuestro país, pues reunía en su persona todo lo que se requería de un líder: inteligencia, carisma y visión, aunque esto último era la antípoda de su condición física, ya que muchas veces le significó una desventaja; a estas condiciones se unía su firme convicción de que el movimiento negro en nuestro país debería partir del esfuerzo colectivo de las organizaciones y líderes y no de iluminados o traficantes imbuidos en el ropaje de líderes o defensores de los derechos afrodescendientes; por ello constituía un obstáculo para la tendencia generalizada de los procesos políticos en nuestra sociedad: el caudillismo” (Mori 2012: 213).

acuerdo con un supuesto manejo vertical en la conducción de la misma¹⁰¹. Frente a ello, la posición de los líderes afroperuanos que sí participaron en la Mesa es que, más allá de la orientación político-partidaria de quienes la presidieran, lo importante era aprovechar el espacio político abierto, para alcanzar las reivindicaciones del movimiento afroperuano (entrevista con Sara Lazo, Pastoral Afroperuana).

Resulta interesante hacer notar que, pese a constituirse como espacio a iniciativa de miembros del Congreso, por lo que no solo funciona en un local del Legislativo sino que está presidido por un congresista, la Mesa se define como un ámbito de coordinación abierto, en el que participan “instituciones, personalidades, artistas y personas en general identificadas con la problemática del pueblo afroperuano”¹⁰². Esto ha permitido que sirva, en la práctica, como una instancia de confluencia de la sociedad civil afroperuana; de hecho, varias organizaciones afroperuanas son miembros de la Mesa y algunos de sus representantes forman parte del Comité Directivo de la misma.

Con el cambio de gobierno en julio del 2011 y la consecuente renovación del Congreso, la Mesa quedó presidida por la congresista Chihuán, aunque por un corto periodo. Luego de algunas indefiniciones, la reemplazó el congresista oficialista Santiago Gastañadui. Si bien durante un tiempo la Mesa continuó con el tipo de actividades desarrolladas en los años anteriores, desde fines del 2012 se observó cierta inactividad y una sombra de incertidumbre respecto al destino de uno de sus principales logros: el Museo Nacional Afroperuano. En el año 2013 este ha dejado de funcionar

101 Un representante de una organización afroperuana hizo este recuento del surgimiento y la vigencia posterior de la Mesa Afroperuana del Congreso: “En el año 2004, para la celebración de Abolición de la Esclavitud, sí formamos parte de la Comisión del Congreso. La Mesa se creó a inicios del 2004 para esa celebración, con la participación como de sesenta organizaciones, aunque varias solo de nombre. Y después del Sesquicentenario decidimos hacer un Congreso Afroperuano... pensamos que ahí terminaba. Pero un grupo de ellos, comandado por Martha Moyano, deciden continuar como Mesa Afroperuana... Es su rollo. Intentaron constituirse como ONG. Hacen su estatuto, designan a su presidenta —Martha Moyano— y cuando fueron a inscribirse les objetaron porque era parte del Congreso: había un impedimento legal. Al final todo lo ponían como referencia ‘el local del Congreso’. En el colmo del funcionamiento vertical de esa Mesa, lo que pasó luego es que Martha Moyano designa a Leyla Chihuán como la encargada de la Mesa” (entrevista con Carlos López, Cimarrones).

102 Respecto a su composición, consultar <<http://mesaafroperuana.es.tl/Los-Miembros-de-la-MTA.htm>>.

debido a falta de recursos y problemas de organización, lo cual incrementa el peligro de que se haga realidad la intención del Congreso —o al menos de algunos congresistas— de darle otro uso al local donde ahora funciona el museo. Lo sorprendente es que no ha habido una respuesta organizada y contundente de las organizaciones afroperuanas para defender este espacio, considerado uno de los principales avances en la visibilización de la población afroperuana (entrevistas con Rocío Muñoz, Perú Afro, y con Rosa Medrano, Pastoral Afroperuana).

Haciendo una evaluación de la Mesa, destaca el repertorio de iniciativas que ha marcado su dinámica y que la han definido principalmente como un espacio de difusión y proyección de la presencia afroperuana en la vida social y cultural del país. En efecto, ha cumplido un rol activo en la organización de eventos como muestras pictóricas, actividades artísticas, presentaciones de libros y otros, así como de actividades relacionadas con la lucha contra la discriminación y a favor de la promoción de los derechos de los afrodescendientes en el Perú y el mundo. Al mismo tiempo, en el marco de la reactivación de su vida institucional en los últimos años, la Mesa ha retomado una agenda política a partir de la cual algunas organizaciones afroperuanas tienen como prioridad impulsar en el corto plazo una iniciativa legislativa orientada a otorgar el estatus de “pueblo” a la población afroperuana e incorporarlo en la Constitución Política peruana, en el entendido de que esto le abriría las puertas al reconocimiento de una serie de derechos sociales, económicos y políticos¹⁰³. En opinión de algunos representantes afroperuanos, embarcarse en esta lucha legal y política implica una tarea de considerable envergadura que involucraría, además, el políticamente complejo y engorroso trámite de una reforma constitucional (entrevista con Rocío Muñoz, Perú Afro).

Más allá de las definiciones de su accionar futuro, desde la Mesa de Trabajo Afroperuana se han impulsado iniciativas importantes a favor de

103 Estas propuestas tienen como antecedente un proyecto de ley presentado hace unos años por la entonces congresista Martha Moyano, mediante el cual se busca convalidar la categoría de “pueblo afroperuano” —junto con la de los pueblos andinos y amazónicos—, reconociendo su existencia legal como persona jurídica, autónoma en su organización y el uso y libre disposición de “sus tierras”.

la población afrodescendiente en nuestro país, como la creación del Museo Nacional Afroperuano. Sin embargo, en un contexto signado por una escasa institucionalización y por la marcada debilidad del movimiento afroperuano, en determinados momentos la Mesa de Trabajo no solo ha pretendido fijar la “agenda afroperuana”, sino que en la práctica ha funcionado como espacio de definición de los principales temas y reivindicaciones del movimiento, confundiendo así el rol de las organizaciones y el de esa instancia congresal. A modo de ejemplo, en una reunión convocada por el presidente de la Mesa de Trabajo Afroperuana en el año 2012, algunas organizaciones propusieron que la Mesa se encargara de capacitar y formar nuevos liderazgos. Frente a ello hubo representantes que manifestaron su desacuerdo, argumentando que, si bien reconocían la importancia de la Mesa como instancia de participación, era necesario aclarar y definir mejor sus objetivos y su ámbito de intervención. En tal sentido, algunos líderes consideran importante diferenciar el rol del movimiento afroperuano, por un lado, y el que debería cumplir la Mesa, por otro, concibiéndola como una instancia de diálogo y generación de acciones a favor de los afroperuanos en el marco del Congreso y sus competencias legislativas (entrevista con Rocío Muñoz, Perú Afro).

Este tipo de problemas revela el carácter que ha asumido la Mesa como espacio de representación: una instancia que es y al mismo tiempo no es de la sociedad civil afroperuana. Porque si bien varias organizaciones afroperuanas tienen presencia en la Mesa, esta depende del Congreso de la República y la conduce un congresista. A modo de hipótesis se puede plantear que, debido a la inexistencia de un movimiento afroperuano activo y fuerte, las iniciativas de la Mesa tienden a cubrir ese espacio “vacío”.

Pareciera que, frente a la debilidad de las organizaciones afroperuanas, los espacios generados “desde arriba” cubren esa necesidad de convocatoria y articulación. Quizá por eso uno de los pocos estudios sobre las formas de organización de la población afroperuana incluye no solo al Movimiento Nacional Afroperuano Francisco Congo y a las ONG, sino también a las mesas técnicas promovidas por ASONEDH (desde la CONAPA y el INDEPA), y a la misma Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso (Arroyo 2006: 38-39).

Sin embargo, si bien la existencia de las mencionadas instancias estatales de participación —como la CONAPA, el INDEPA y la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso— ha constituido un avance para la representación política de las poblaciones indígenas y afrodescendientes, en la práctica, paradójicamente, no parece haber contribuido con una mayor articulación y unidad del movimiento social afroperuano. Los principales motivos no se originan principalmente en la implementación de nuevas formas de cooptación del movimiento afroperuano desde el Estado a partir de la nueva institucionalidad política —como sí ha sucedido en otros países de la región (Muteba 2012)—¹⁰⁴, sino que residen, desde nuestro punto de vista, en los problemas de división interna, la carencia de liderazgos unificados, la falta de claridad programática y la debilidad de la sociedad civil afroperuana.

Como se explicó en el acápite anterior, en los últimos años se han generado desde el Estado espacios donde han tenido alguna participación representantes de las organizaciones afroperuanas; específicamente, las cuatro ya mencionadas: el INDEPA¹⁰⁵, la Mesa de Trabajo Mujer Afroperuana en el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, la Comisión Nacional de Educación Intercultural y Bilingüe (CONEIB) promovida por el MINEDU, y el Viceministerio de Interculturalidad (aunque, en el último caso, más a título personal que institucional).

La contratación en el 2012 de dos especialistas afroperuanos en el Viceministerio de Interculturalidad, así como el anuncio de la creación de la Dirección de Asuntos Afroperuanos en el mismo, resultan sintomáticos de los avances alcanzados; lo cual, a su vez, tiene directa relación con la apertura del nuevo gobierno hacia la problemática de los afroperuanos y una participación —ciertamente acotada y mínima— en el Poder Ejecutivo. El nombramiento de la artista afroperuana Susana Baca a cargo de la cartera

104 Esto es así aunque —como ya se mencionó— la Mesa haya podido ser un espacio de instrumentalización política de parte de ciertos partidos. No obstante, al mismo tiempo, esta última afirmación está sujeta a una intensa controversia al interior del movimiento afroperuano, en la medida en que son algunas de las organizaciones que no participan en la Mesa las que señalan críticamente la supuesta manipulación a la que habría sido sometida al menos durante el periodo en que estuvo presidida por la congresista fujimorista Marta Moyano.

105 Aunque con la conformación del INDEPA como unidad ejecutora del Ministerio de Cultura los técnicos afroperuanos dejaron de formar parte de dicha instancia

del Ministerio de Cultura permitió la participación, en calidad de técnicos especialistas, de algunos líderes antes vinculados al proceso del INDEPA —aunque la conformación de esta instancia como unidad ejecutora implicó la salida de dichos técnicos—. En todo caso, este tipo de nombramiento ha significado un respaldo a la presión de las organizaciones afroperuanas para generar un espacio de participación en cargos técnicos dentro de la instancia ministerial¹⁰⁶.

Otro de los principales ámbitos de acción de las organizaciones afroperuanas han sido las reuniones y eventos de articulación al movimiento afrodescendiente transnacional, vínculos que se vieron incrementados desde fines de la década de 1990 en adelante¹⁰⁷. Un hito en la dinamización de las organizaciones afroperuanas fue la III Conferencia Mundial contra el Racismo, que se llevó a cabo en Durban, Sudáfrica, en el 2001. La etapa de preparación de la participación de representantes afroperuanos en ese evento permitió a las organizaciones un grado de discusión e intercambio sobre el tema del racismo y la discriminación.

Vinculado a ello, se puede añadir como un efecto colateral importante un giro en la concepción de la identidad afroperuana, a partir de esa conferencia, como una construcción social hecha sobre la base de un posicionamiento político que reivindica la “ancestralidad” africana. Esto produjo un cambio en el uso de la denominación de la mayor parte de organizaciones —acostumbradas a usar la palabra “negro”—, que empezaron a usar el término “afrodescendiente” y, por consiguiente, “afroperuano”. En este sentido, la participación en la Conferencia Mundial de Durban implicó un giro político estratégico en el discurso de estas organizaciones.

106 En el año 2012 el Viceministerio de Interculturalidad convocó a un concurso para cubrir la plaza de “Especialista afroperuano” en la Dirección General de Interculturalidad y Derechos de los Pueblos, que fue obtenida por Rocío Muñoz, lideresa feminista afroperuana que ha investigado sobre mujeres afroperuanas y trabajó en organizaciones como Lundú, y que actualmente forma parte de la organización Perú Afro. Tiempo después se hizo una convocatoria similar para un segundo puesto, que fue obtenido por Owan Lay, profesional perteneciente a la organización de jóvenes afroperuanos Makungu.

107 Aunque el apoyo externo y de soporte desde las iniciativas del movimiento afrodescendiente transnacional se ha incrementado en la última década, no ha dejado de estar presente desde las etapas iniciales del movimiento afroperuano. A modo de ejemplo se puede mencionar la participación y exposición del reconocido líder del MNFC José Carlos Luciano en el Taller Participativo sobre Alivio de Pobreza en las Comunidades Minoritarias de América Latina en Washington, reunión organizada en noviembre de 1996 por el Banco Interamericano de Desarrollo y por Afroamérica XXI.

Como nos dijo más de un líder entrevistado, “Fuimos negros y regresamos afrodescendientes”.

Como bien señala Rocío Muñoz, este cambio terminológico refleja un cambio del referente: “Durban contribuye a construir una identidad común, que en esencia es política y discursiva, a fin de dar cuenta de que somos el resultado de la migración forzada transatlántica que implicó la esclavización y que vivimos una situación de exclusión y discriminación” (entrevista con Rocío Muñoz, Perú Afro).

Una de las hipótesis del presente estudio es que el apoyo y la vinculación de las organizaciones afroperuanas con el movimiento transnacional afrodescendiente han ido en paralelo a la crisis de las primeras. En todo caso, resulta evidente que la mayor participación de los líderes afroperuanos locales en las distintas instancias globales y foros internacionales —necesaria y útil, por cierto— no ha implicado revertir la debilidad del movimiento afroperuano, ni solucionar los problemas sobre sus vínculos con las bases y las relaciones entre ellas.

Conforme avanzaba el movimiento afrodescendiente transnacional, desde la década de 1990, localmente las expresiones organizativas de la mayor parte del movimiento afroperuano fue cobrando la forma de “asociaciones civiles sin fines de lucro” u organismos no gubernamentales (ONG). Tal como lo señala un documento reciente sobre la población afroperuana, en una sección dedicada al diagnóstico de sus organizaciones, “A partir de 1994 se da un cambio de visión o estrategias en los procesos organizativos del pueblo Afroperuano pasando de Movimiento a Centros u ONG” (CEDEMUNEP 2011: 25). Si bien la aparición de las ONG afroperuanas no es un hecho nuevo, es desde fines de los años noventa cuando este fenómeno se consolida, precisamente al profundizarse la crisis de las organizaciones afroperuanas a raíz de la ruptura del Movimiento Negro Francisco Congo.

Hay quienes, desde el mismo movimiento afroperuano, perciben que la existencia de las ONG afroperuanas, sobre todo en Lima, lejos de implicar su fortalecimiento, ha constituido más bien “la expresión de una crisis de representación” (Mori 2005d: 66). Es un tema que reseñamos acá, pero que analizaremos posteriormente con mayor detenimiento.

Por último, no podemos dejar de mencionar a otro actor clave en el desarrollo de las organizaciones afroperuanas: los organismos multilaterales y las instituciones de la cooperación internacional, en estrecha vinculación con los dos procesos antes mencionados, la globalización del movimiento afrodescendiente y la consolidación de las ONG afroperuanas.

Desde hace unas décadas las nuevas orientaciones de los organismos internacionales (ONU, UNESCO, OIT, Banco Mundial, etcétera) han estado marcadas por la apertura internacional frente a las demandas de los pueblos indígenas. Luego, aunque de un modo más mediatizado, esa apertura incluyó la problemática de las poblaciones afrodescendientes.

Es importante señalar que varias organizaciones afroperuanas, incluso las instituciones que se conformaron después de la ruptura del Movimiento Negro Francisco Congo, han podido sobrevivir gracias al apoyo —aunque limitado y modesto, ciertamente— de organismos de la cooperación internacional. Durante el proceso de reorganización, por ejemplo, cuando se decidió establecer un “brazo técnico” y se creó el CEDET, el MNAFC fue financiado por la cooperación alemana. Posteriormente, a partir del 2002, el MNAFC recibió apoyo financiero del American Friends Services Committee (AFSC, por sus siglas en inglés), aunque años después, como relata Thomas III, las posibilidades de desarrollo de la institución se han visto limitadas por la falta de recursos: “En 2007 el AFSC congeló sus fondos para realizar una revisión de su estrategia regional, y desde entonces la organización no tiene mucha actividad a nivel nacional. Sin embargo, el actual presidente nacional, Agustín Huertas, conserva el MNAFC en su distrito de origen, Morropón, y mantiene la esperanza de que eventualmente podrá refinanciar la organización para reactivarla y expandirla” (Thomas III 2011: 22).

Por otro lado, gran parte de los espacios de discusión y difusión de los acuerdos logrados desde lo que hemos denominado el movimiento afrodescendiente transnacional han sido propiciados y apoyados por organismos internacionales como el Banco Mundial, la CEPAL, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

Un ejemplo de cómo las políticas del Banco Mundial y del BID influyeron decisivamente para colocar en la agenda del Estado peruano la

problemática de la población indígena y afrodescendiente queda plasmado en las iniciativas de “visibilización” de esos sectores en las estadísticas oficiales propugnadas por esos organismos. En efecto, gracias a la influencia de esos organismos, a inicios de la década pasada en el Perú se empezó a desarrollar un enfoque étnico en las estadísticas oficiales (Valdivia 2011). El Banco Mundial, por ejemplo, fue la institución que hizo posible el primer estudio estadístico de amplio espectro sobre población afroperuana, basado en el diseño de un módulo específico en la ENAHO 2004 y su aplicación en una muestra de comunidades afroperuanas¹⁰⁸.

Una de las conclusiones del presente estudio es que gran parte de los liderazgos generados al interior del movimiento afroperuano ha sido posible gracias a las oportunidades abiertas por los foros y redes internacionales propiciados por esas instituciones. En un contexto de debilidad institucional interna y dificultades de representación, gran parte de las organizaciones afroperuanas han encontrado soporte en el movimiento afrodescendiente transnacional (tema que también será desarrollado en el siguiente acápite).

La más reciente expresión organizativa de unidad alcanzada por las organizaciones afroperuanas se dio en el año 2012, gracias a una convocatoria de la Comunidad Andina (CAN), instancia en la que participan los Estados de Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú. Como se verá más adelante, este organismo impulsó la conformación de una Mesa del Pueblo Afrodescendiente de ámbito subregional, con la finalidad de promover la protección de sus derechos fundamentales, impulsar la igualdad de oportunidades para el desarrollo, luchar contra el racismo y la discriminación, y fortalecer su identidad y su cultura. Esta iniciativa es la culminación de una serie de reuniones promovidas por ese organismo subregional desde hace unos años¹⁰⁹. La Mesa se instaló oficialmente el 23 de noviembre del 2012 mediante la Declaración de Esmeraldas, en el marco de una reunión llevada a cabo en la

108 A fines de la década de 1990 el Movimiento Negro Francisco Congo promovió, vía el CEDET, una primera encuesta en comunidades afroperuanas. Si bien el resultado de ese esfuerzo aportó valiosa información sobre las condiciones sociales y económicas de la población afroperuana (abarcó una muestra de 4 590 personas), estuvo circunscrita a tres comunidades: El Carmen (en Ica), San José de los Molinos (también en Ica) y Yapatera (en Piura).

109 Véase <<http://www.comunidadandina.org/Seccion.aspx?id=86&tipo=TE&title=afrodescendientes>>.

ciudad ecuatoriana de ese mismo nombre. La CAN convocó a procesos de elecciones en cada país miembro, para elegir a los representantes ante dicha instancia regional. Esta convocatoria a elecciones generó un importante proceso de movilización de las organizaciones afroperuanas que dio lugar a la Mesa Nacional coordinadora de la CAN, que adoptó el nombre de Coordinadora Nacional del Pueblo Afroperuano (CONAFRO Perú), decisión no exenta de desacuerdos y debates al interior del movimiento afroperuano, como se verá luego.

3. LAS ORGANIZACIONES AFROPERUANAS: CARACTERÍSTICAS Y TENDENCIAS

A pesar de la condición minoritaria de los afrodescendientes en la población peruana, una importante cantidad de organizaciones e instituciones se autoidentifican como “afroperuanas” o se reclaman defensoras de los derechos de esa población. Diagnósticos relativamente recientes revelan que existirían por lo menos setenta organizaciones afroperuanas, tanto de ámbito local como nacional¹¹⁰. Ciertamente, no todas tienen una vida orgánica activa y, según varios líderes entrevistados, en algunos casos se crearon exclusivamente para las elecciones internas de los procesos participativos de la CONAPA y el INDEPA¹¹¹.

En todo caso, queda claro, a partir del análisis realizado en el presente trabajo, que se trata de organizaciones diferentes en cuanto a su naturaleza, sus objetivos, sus niveles de formalización, y su grado de actividad real y vida institucional efectiva.

¹¹⁰ Esta cifra no toma en cuenta el grado de funcionamiento y vida orgánica de las organizaciones. En todo caso, ha sido estimada a partir de la elaboración de un listado de organizaciones usando cinco fuentes: el informe de Thomas III (2011); el diagnóstico realizado por CEDEMUNEP (2011); la relación de organizaciones participantes en el proceso electoral de la Mesa Afroperuana de la Comunidad Andina (CAN); el trabajo de Rocío Muñoz (2012), especialista en temas afroperuanos, del Viceministerio de Interculturalidad; y nuestro propio recojo de información. De la lista presentada en el documento de Thomas III, se ha excluido la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso de la República, el INDEPA y el equipo de fútbol Alianza Lima, que ese autor contabiliza como organizaciones afroperuanas. Dada la inexistencia de un censo nacional de organizaciones, la cifra presentada es un estimado que seguramente está omitiendo una cantidad importante de organizaciones; en particular, muchos grupos que cultivan el arte afroperuano, que ha tenido cierto auge en un contexto de revaloración del mismo.

¹¹¹ Cabe indicar que para las entrevistas de la presente investigación se eligieron organizaciones con un funcionamiento orgánico real, expresado en sus actividades institucionales.

3.1. Características de las organizaciones afroperuanas: ¿sociedad civil, centros de estudios, movimiento social u ONG?

Las actividades de las organizaciones afroperuanas son de diverso tipo. En ciertos casos están orientadas principalmente a programas de ayuda y apoyo a la población residente en localidades con fuerte presencia afroperuana; en otros, sirven de intermediación con el fin de canalizar solicitudes de demandas para el desarrollo de las comunidades, teniendo por lo general como interlocutor al gobierno local. Hay también organizaciones que orientan su accionar hacia las manifestaciones culturales, musicales o artísticas, en una línea de fortalecimiento de las expresiones identitarias afroperuanas. En otras organizaciones prima, en cambio, el trabajo de “concientización” con grupos específicos mediante talleres, cursos y otras formas de capacitación en torno a los derechos de la población afroperuana, definiendo así un perfil más “político” de su intervención y su discurso.

A fin de tener una mejor idea del tipo de actividades de las organizaciones afroperuanas, se mostrarán a continuación algunos casos que permiten percibir la variedad de objetivos, métodos y alcances de las intervenciones¹¹². Hemos seleccionado estos casos porque creemos que reflejan bien la variedad de perfiles institucionales y la heterogeneidad de acciones desarrolladas por las organizaciones afroperuanas.

En primer lugar se puede mencionar a la Asociación Pluriétnica Impulsora del Desarrollo Comunal y Social (APEIDO). Este caso, que se describe en el Anexo 2, resulta algo particular porque, a diferencia de la mayor parte de organizaciones afroperuanas de Lima, define su trabajo con un enfoque de desarrollo comunal, con fuerte presencia local en la zona de Cañete. En este sentido, si bien forma parte del movimiento afroperuano —y, de hecho, su presidente incluso ha participado como representante afroperuano en instancias como el INDEPA—, no se define como una organización “activista”, entendiendo el término como un sinónimo de posicionamiento político: “APEIDO no es una organización activista. Sus miembros pueden ser activistas, como en todas las organizaciones, pero como organización APEIDO

¹¹² Una descripción más detallada de algunas de estas organizaciones se encuentra en el Anexo 2.

no tiene esa etiqueta. Siempre se cuidó la separación de la organización con los partidos políticos” (entrevista con Antonio Quispe, APEIDO).

Otro caso es el de Fuerza por la Paz (véase el Anexo 2), una “asociación civil sin fines de lucro” basada en el aporte voluntario del trabajo de profesionales. La principal diferencia respecto de APEIDO quizá resida en que no es una organización que localiza su trabajo en una comunidad afroperuana de “provincias”, dado que hace su trabajo en diversos lugares de Lima y Callao, aunque comparte con aquella su vocación de apoyo a la población de las comunidades, a fin de brindarles instrumentos para el desarrollo de capacidades. Específicamente, señalan que sus objetivos tienen que ver con el “empoderamiento económico” de las mujeres afroperuanas, aunque no descartan trabajar con mujeres no afroperuanas. Para eso implementan una labor de capacitación y apoyo, de modo que las propias mujeres desplieguen iniciativas de emprendimiento —incluido un trabajo sobre la autoestima, primero, y luego un coaching empresarial—. La metodología de trabajo de Fuerza por la Paz consiste en el apoyo en redes que abarcan a otras organizaciones (étnicas, académicas, gubernamentales, etcétera), a fin de convocar y comprometer la colaboración de terceros para realizar sus actividades. Si bien tiene tres personas abocadas a administrar la institución, cuenta con el apoyo de “colaboradores”: alrededor de doce “profesionales que donan su tiempo”, que siempre ayudan (“trabajamos más que nada con donación de tiempo”, “no recibimos ayuda financiera”).

Otro caso es el de la Asociación Cultural de Promoción y Desarrollo (ACULPROD) Todas las Sangres, que, haciendo honor a su nombre, tiene un enfoque que pone el énfasis en la visión multicultural de su apuesta, por lo que su proyección incluye acciones a favor de la población indígena (véase el Anexo 2). La organización se define como una “asociación civil sin fines de lucro”, no como una ONG, quizá para enfatizar que no recibe financiamiento externo. Sin embargo, el trabajo que implementa en las comunidades se lleva a cabo en función de proyectos de desarrollo, al igual que cualquier ONG. Tiene una estructura orgánica similar a la de una ONG, basada en una asamblea general, un presidente y socios, y con cargos como “director de programas y proyectos”. Trabaja apoyando gestiones de las comunidades

afroperuanas para lograr su desarrollo mediante pequeños proyectos productivos o de infraestructura, y recibe las demandas de las comunidades vía las autoridades locales. Para ello, pone a disposición de las comunidades el apoyo y la asesoría de profesionales que brindan su tiempo voluntariamente. Dicen haber optado por un camino diferente y no recurrir al financiamiento externo, en parte porque son testigos de que esa otra manera de operar “no ha funcionado”. La persona entrevistada dice: “En Todas las Sangres trabajamos pero solo con nuestras economías de nuestro hogar”. Cada quien paga sus gastos o, en todo caso, se hace una pequeña “bolsa común”. De hecho, las iniciativas de esta asociación se sostienen en el apoyo de personas que aportan su trabajo, su conocimiento especializado, su experiencia de gestión y su “capital social”. Este tipo de participación de personas calificadas presenta muchas potencialidades derivadas del notorio compromiso y un evidente gesto de solidaridad concreta con la población, en sí mismo una expresión de identidad y un elemento generador de la misma; pero también implica limitaciones, dado que, como es lógico, toda dedicación no remunerada restringe la intervención a los tiempos libres o disponibles, y condiciona la posibilidad de usar determinados medios de comunicación para difundir sus actividades, limitándose al uso de una web en internet. Finalmente, como sucede con otras organizaciones, los objetivos de compromiso con la población afroperuana son bastante genéricos y amplios, aunque no por ello menos importantes. En este caso, la asociación Todas las Sangres busca promover la igualdad social y reivindicar el estatus de “ciudadano” del afroperuano. Teniendo este norte, hace un trabajo combinado de atención a las necesidades de comunidades de base, con la participación de algunos de sus líderes en las redes y los espacios de incidencia desde donde trabajan varias organizaciones afroperuanas desde hace más de una década.

El caso de CEDEMUNEP es bastante distinto a los anteriores. En primer término, la institución se creó en el año 1997 y se define como una instancia desde la cual se busca hacer una labor de incidencia en el Estado y las instituciones públicas de las que depende la definición de políticas favorables a la población afroperuana (véase el Anexo 2). En segundo término, difiere del caso anterior también por los objetivos y la naturaleza de su

intervención: CEDEMUNEP se define como una organización afroperuana que busca asumir en su trabajo un enfoque de género¹¹³. En tercer lugar, la organización ha recibido apoyo de la cooperación internacional para impulsar proyectos de trabajo con comunidades afroperuanas, como uno en curso, relacionado con la sensibilización de la población afroperuana frente al uso de categorías étnico- raciales en encuestas e instrumentos censales; aunque, como sucede con varias otras organizaciones afroperuanas, el apoyo financiero no es suficiente y no resuelve los problemas de escasez de recursos que generalmente enfrentan. El poco financiamiento va dirigido a “actividades específicas” y no alcanza a cubrir los costos operativos y administrativos de la institución (entrevista con Cecilia Ramírez, CEDEMUNEP). Finalmente, otra característica de esta organización es que no solo se ha dedicado a labores de promoción sino también a actividades de investigación y diagnóstico de la situación de los afrodescendientes en nuestro país, como una herramienta para el seguimiento de la observancia de los deberes del Estado en sus compromisos internacionales de respeto a los derechos de esa población¹¹⁴.

CEDEMUNEP funciona sobre la base de un núcleo de cinco personas socias que viven en Lima, y cuatro que están en Chincha (entrevista con Cecilia Ramírez, CEDEMUNEP). Efectúa una serie de actividades relacionadas con el liderazgo y la organización de la población afroperuana, los derechos humanos, la igualdad racial y la equidad de género, la participación y la incidencia política, así como con la etnoeducación y el desarrollo social y la salud¹¹⁵. Formalmente está constituida como una “asociación civil sin fines de lucro” y, luego de varios años de haber sido creada, la organización empezó a solicitar financiamiento para gestionar proyectos a favor de la

113 La directora ejecutiva de la institución, Cecilia Ramírez, ha sido una de las principales impulsoras del Diálogo de Mujeres Afroperuanas, instancia creada el 10 de abril del 2008 como una plataforma de coordinación de organizaciones y personalidades para la defensa y la promoción de los derechos de las mujeres afrodescendientes en nuestro país (véase <<http://dialogomujeresafroperuanas.blogspot.com/>>).

114 Uno de los principales aportes al conocimiento de la situación de los derechos de la población afroperuana está contenido en una publicación de CEDEMUNEP del año 2011. Al respecto, véase <http://www.globalrights.org/site/DocServer/M_S_ALL__DEL_PERD_N_HIST_RICO-_DOC_FINAL_-_JUN_17.pdf?docID=12863>.

115 Fuente: <<http://cedemunep.blogspot.com/p/actividades.html>>.

población objetivo de su labor (por ejemplo, capacitación técnica para las mujeres afroperuanas). Sin embargo, durante toda su vida institucional se han mantenido con el aporte voluntario de los promotores y la alianza con instituciones sociales, como los Traperos de Emaús, o con autoridades clave, como el excongresista José Luis Risco. No obstante, también han obtenido financiamiento de Global Rights, una instancia internacional que trabaja con organizaciones afroperuanas, “para que estas participen más activamente en organizaciones regionales e internacionales como la Organización de Estados Americanos y la ONU, mediante la asistencia técnica, capacitaciones sobre cómo mejorar su trabajo de incidencia y sesiones estratégicas”¹¹⁶.

Otro caso que permite mostrar las diferencias de naturaleza y objetivos de las organizaciones afroperuanas es la organización Makungu para el Desarrollo (véase el Anexo 2). Esta organización —sostenida con el autofinanciamiento— se dedica al trabajo más centrado en la revaloración de la cultura afroperuana y en una línea de apoyo con becas para jóvenes, con el objetivo de que accedan a estudios postsecundarios. Este caso resulta interesante por tratarse de una organización de jóvenes, en su mayoría universitarios, que constituyen de algún modo la nueva generación de afroperuanos preocupados por promover el desarrollo y la defensa de los derechos de esta población. Aunque ha impulsado acciones de apoyo a grupos y comunidades afroperuanas, su labor principal se dirige a visibilizar la situación de la población afroperuana y así revalorar su cultura y su identidad. En esta línea, ha instaurado el premio anual Identidad Afroperuana, que tiene como objetivo reconocer los aportes de peruanos afrodescendientes en la vida social y cultural del país.

Además de los casos mencionados, se puede agregar la descripción de organizaciones que, si bien tienen la misma naturaleza institucional de “asociaciones civiles” (aunque quizá con una menor formalización), presentan como particularidad el ser organizaciones más enraizadas y vinculadas con comunidades de fuera de Lima, donde han surgido y donde establecen sus límites de influencia directa. A modo de ejemplo, cabe mencionar a la

116 Fuente: <http://www.globalrights.org/site/PageServer?pagename=www_latinoamerica_peru_espanol>.

Organización Afroperuana para el Desarrollo Étnico de Cañete “Ña Catita”, de San Luis; a la Asociación Negra de Defensa y Desarrollo de la Mujer y Juventud Chinchana “Margarita”, de Chíncha; y a la Asociación Cultural “Alma Zañera”, de la localidad de Zaña, que corresponderían más a lo que Thomas III denomina “organizaciones comunales”.

La asociación Alma Zañera se fundó el 11 de febrero del 2011. Esta organización corresponde a un perfil no vinculado a la labor de “ayuda social”, sino más bien a promover y difundir las manifestaciones culturales. Define como su objetivo principal el “rescatar las tradiciones culturales” de Zaña, dándoles continuidad mediante eventos, jornadas y festivales, así como con la enseñanza y transmisión de las expresiones culturales “de raíces negras y mestizas”¹¹⁷. De hecho, su trabajo ha involucrado a un número significativo de adultos y jóvenes zañeros en los últimos años, contribuyendo a fortalecer la identidad local de esta comunidad.

La asociación Margarita se creó gracias al impulso de Hermes Palma y Silva Villa en el año 1996, y se formalizó en el año 2001. Los objetivos de esta institución ponen énfasis en la capacitación de las mujeres afroperuanas para promover el fortalecimiento de su autoestima y la defensa de sus derechos, así como en la formación de “líderes y lideresas juveniles negros/as con el fin de que asuman un rol protagónico dentro de su comunidad contribuyendo a su desarrollo”¹¹⁸. La organización nació en El Carmen, Chíncha, y ha focalizado su trabajo en esa zona. Sus fundadores resaltan el hecho de haber surgido como una organización “de base” de fuera de Lima: “Margarita nace desde la comunidad. Nosotros somos de la zona, a nosotros nadie nos cuenta cómo es la historieta” (entrevista con Hermes Palma y Silvia Villa, asociación Margarita). A lo largo de los años, la orientación general del trabajo de la asociación ha ido ampliándose y pasó de una labor centrada en mujeres y jóvenes a un trabajo relacionado con el desarrollo, los derechos humanos y la participación política de los afroperuanos, “temas poco tocados por otras organizaciones y que es importante para que

117 Fuente: pancarta de exhibición en el circuito turístico de la iglesia Santo Domingo, “Asociación Cultural Alma Zañera, ACAZ. Principios y objetivos”.

118 Véase <<http://www.cimarrones-peru.org/marga.htm>>.

seamos protagonistas en la toma de decisiones” (entrevista con Hermes Palma y Silvia Villa, asociación Margarita). Aunque ha recibido eventuales apoyos financieros de la cooperación internacional, la mayor parte de sus actividades las ha realizado basándose en el voluntariado de los miembros de la asociación (un núcleo de cinco o seis asociados) y de otros profesionales vinculados a ella. Este tipo de sostenimiento ha hecho que la dinámica de trabajo implique el constante desplazamiento desde El Carmen (Chincha) hacia Lima, dado que es en la capital donde se pueden encontrar los contactos y recursos necesarios para la realización de sus labores (entrevista con Hermes Palma y Silvia Villa, asociación Margarita). A diferencia de otras organizaciones comunitarias afroperuanas de base, Margarita ha tenido una proyección nacional e internacional importante, en gran medida gracias al activismo de uno de sus fundadores, el señor Hermes Palma, quien llegó a ser representante afroperuano en el INDEPA. La organización forma parte de la Alianza Estratégica Afrolatinoamericana y del Caribe, una red internacional de organizaciones afrodescendientes que se impulsó a partir de las conferencias sobre el racismo realizadas en Santiago de Chile y Durban. En el Perú ha participado en la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso y en otras instancias de representación frente al Estado peruano.

Finalmente, está el caso de la organización Ña Catita, creada en setiembre del 2003 en la localidad de San Luis, provincia de Cañete. Si bien desde entonces ha participado en diversas redes y grupos del movimiento afroperuano, su labor se desarrolla principalmente en esa comunidad —basándose en la participación de personas residentes en ella—, aunque sus miembros han experimentado una alta rotación debido a su salida fuera de dicha comunidad. Su presidenta estuvo inicialmente vinculada a las labores de la Iglesia y los promotores de la Pastoral Afroperuana, en cuyas actividades participó hasta el año 2004, periodo en el que accedió a capacitación en temas relacionados con la defensa de los derechos de la población afroperuana (entrevista con Sonia Aguilar, organización Ña Catita). Su trayectoria y capacidad de convocatoria la han hecho merecedora de un reconocimiento como “Hija predilecta de Cañete” de parte de la Municipalidad Distrital de San Luis. En forma coherente con la definición que ella hace del objetivo de Ña Catita

—el “trabajar por la comunidad”—, esta organización se caracteriza por sus actividades de proyección social en San Luis. Ha promovido, por ejemplo, campañas de salud dental; ha logrado, gracias a contactos personales, la canalización de donaciones; hace poco impulsó la construcción de un local para el adulto mayor y, en coordinación con ESSALUD, ofrece cursos de gimnasia, tai-chi, teatro, manualidades, etcétera. La organización ha combinado este tipo de actividades con su participación en eventos (talleres, seminarios y otros) relacionados con el INDEPA y las organizaciones afroperuanas, en los que se discuten asuntos referentes a la identidad afroperuana y las políticas a favor de esta población.

3.2. La heterogénea “sociedad civil afroperuana”

La descripción de los casos mencionados permite concluir que la “sociedad civil afroperuana” está conformada por un conjunto heterogéneo de instituciones, que abarca ONG, organizaciones sociales de base, movimientos locales, instituciones, asociaciones civiles, organizaciones comunales, asociaciones artísticas y grupos culturales.

Un reciente diagnóstico realizado por Rocío Muñoz (2012) a partir de la caracterización de solo una parte de ese universo de organizaciones —aquellas orientadas al trabajo con mujeres—, da cuenta de la heterogeneidad de objetivos, tipos de intervención y problemáticas con las que trabajan las organizaciones afroperuanas¹¹⁹.

Para un análisis de sus objetivos y sus características, en general, quizá sea conveniente partir de la clasificación propuesta por Thomas III (2011: 18-19), quien distingue hasta cuatro tipos de expresiones organizativas de esa sociedad civil: a) las “organizaciones comunitarias”, que generalmente se autofinancian, “tienen objetivos económicos, políticos o sociales específicos”

119 Respecto a esto último, Rocío Muñoz ubica veintitrés organizaciones afroperuanas e identifica que sus intervenciones se dan en torno a los siguientes temas: derechos humanos, género, derechos sexuales y derechos reproductivos, identidad, autoestima, liderazgo, violencia contra la mujer, arte, incidencia política, comunicaciones, derechos laborales, agroindustria, proyectos productivos, generación de ingresos, interculturalidad, desarrollo social, salud y educación.

—como habilitar un centro de salud o mejorar pistas y calles—, pero “no cuentan con un equipo de profesionales o personal a tiempo completo”; b) los “movimientos sociales”, definidos por tener objetivos sociales, económicos o políticos “bien establecidos” y desarrollar estrategias de confrontación con el Estado; c) las organizaciones no gubernamentales (ONG), cuyos miembros son profesionales que proveen apoyo y servicios a la población afroperuana gracias a financiamiento externo; y d) las “entidades culturales”, que incluyen grupos artísticos y otras instituciones que cultivan el llamado “arte negro” o “arte afroperuano” (música, danza, etcétera).

A la luz del análisis de los casos considerados en el presente estudio, se puede deducir que algunas definiciones de Thomas III resultan ambiguas y difíciles de aplicar. Hasta cierto punto, esta ambigüedad tiene su origen en una aparente confusión en las propias definiciones de sí mismas de algunas organizaciones. Esto es lo que, por ejemplo, Thomas III registra respecto a una de las organizaciones estudiadas: “La trayectoria de la organización no está muy bien definida, al punto que por momentos sus fundadores la describen como ‘movimiento’ y otras veces como ‘ONG’” (Thomas III 2011: 20).

Las entrevistas sostenidas para el presente estudio revelan que quizás el elemento distintivo de las “organizaciones comunitarias” —que marcaría cierta diferencia con las ONG— es la importancia del aporte del voluntariado para la consecución de sus objetivos. En efecto, las llamadas “organizaciones comunitarias” supuestamente basan sus acciones en el trabajo voluntario y no remunerado de sus socios, miembros y personas que apoyan sus actividades. Quizá la situación típica de este tipo de asociación corresponde a los casos de Fuerza por la Paz y Todas las Sangres, antes mencionados.

Sin embargo, también hay casos que ponen en cuestión ese elemento distintivo en las definiciones haciendo que, en la práctica, la frontera entre las “organizaciones comunitarias” y las ONG no resulte muy clara. Esto sucede así no solo porque ambos tipos de organización operan con un esquema de actividades de promoción, proyectos de desarrollo y/o labores de incidencia, sino porque a menudo el trabajo se sustenta en una mezcla de voluntariado y financiamiento externo: “Trabajamos con todas las limitaciones de la sociedad

civil afro, con voluntarios alrededor. Solo hemos recibido dos o tres financiamientos para temas específicos” (entrevista con Elsa Contreras, APEIDO).

En el caso de Todas las Sangres, antes comentado, si bien —como se ha señalado— el financiamiento no se ha dado mediante proyectos financiados sino principalmente con el aporte voluntario de sus socios, sus representantes entrevistados señalan que están pensando elaborar una propuesta de apoyo a las comunidades para presentarla a alguna agencia de cooperación internacional.

Algunos dirigentes entrevistados señalaron que el hecho de ser asociaciones que no reciben un financiamiento externo no constituye necesariamente una limitación para su desarrollo; afirman, además, que eso los exime de problemas y hace más transparente su trabajo. “Tú das y no pides ninguna retribución. A veces [las comunidades] están pensando qué tienen que darte. Hay mucha desconfianza [de su parte]. Es un poco por lo cual yo no trabajo con dinero. Ahora hay gente que quiere ayudar, donando tiempo para hacer obras, como un grupo de ingenieros que trabaja con mi hermano en una entidad del Estado y que quiere colaborar” (entrevista con Delia Barriga, Fuerza por la Paz). Aunque más de un entrevistado ha expresado opiniones similares, no todos los dirigentes lo ven como una ventaja sino más bien como una limitación para el desarrollo del “movimiento afroperuano”.

Aparte de la característica del voluntariado, las “organizaciones comunitarias” guardan gran similitud en su funcionamiento con el perfil de las ONG. Para empezar, formalmente tienen una misma definición legal: son “asociaciones civiles sin fines de lucro”. Además, ambas llevan a cabo una labor de ayuda social y acción comunitaria orientada al desarrollo, y han sido fundadas o dirigidas por profesionales afroperuanos comprometidos con la problemática de la población afrodescendiente y sus necesidades, promoviendo la defensa de sus derechos, la revaloración de su cultura y la mejora de sus condiciones de vida, mediante proyectos de desarrollo, actividades de capacitación, asesoría técnica y acciones de incidencia política más amplia.

Las características descritas permiten concluir que, más allá de los aspectos formales, es posible aplicar la denominación genérica y comprehensiva de “organizaciones afroperuanas”, tanto a las “organizaciones comunitarias”

como a las ONG que trabajan con la población afroperuana. Esta opción resultará útil, además, para pasar a analizar el concepto de “movimiento afroperuano” que desarrollaremos más adelante.

En general, como ya se ha señalado, muchas veces resulta difícil diferenciar la lógica de las —llamadas por Thomas III— “organizaciones comunitarias” y la lógica de las ONG afroperuanas. La distinción formal entre ambos tipos de organización resulta sutil y a menudo difícil de establecer. Quizás un distintivo de las primeras respecto al resto de organizaciones afroperuanas sea que su funcionamiento responde principalmente a la dinámica de las comunidades donde se asientan. Se trataría, en tal sentido, de organizaciones civiles surgidas en estas comunidades que cuentan con la participación de personas que residen en ellas.

Por otro lado, conviene aclarar una fuente adicional de confusión: la diferencia entre las “organizaciones comunitarias afroperuanas” y las organizaciones sociales de base. El análisis de los casos estudiados permite sostener que no se trata del mismo tipo de organizaciones, aunque en ciertas localidades sí haya una equivalencia. En efecto, existen casos de “organizaciones comunitarias” afroperuanas que sí calzan dentro de lo que se conoce como organizaciones sociales de base —constituidas por miembros de la misma comunidad, sin una formalización legal ni financiamiento externo—. Entre ellas están las numerosas organizaciones que funcionan como colectivos culturales y musicales. Tal es el caso del grupo cultural “Somos Ébano” de El Carmen, una agrupación de jóvenes de esa localidad que se han unido para practicar la música y el arte afroperuano; o el caso de los grupos de danza como “Alundero le da”, “Jarana Criolla” y “La Vieja Orquesta” de Zaña, organizaciones que, además de tener una identidad fuertemente arraigada en lo local, funcionan de manera autogestionaria y sin depender del gobierno local (Thomas III 2011: 13).

Las organizaciones sociales de base son asociaciones territoriales o colectivos funcionales conformados por los pobladores para la atención directa a necesidades básicas de infraestructura, alimentación, empleo, servicios, recreación y cultura (tales como comités de agricultores, clubes de madres, asociaciones de productores, comités vecinales, clubes deportivos, grupos

culturales, comités de vaso de leche, comedores populares, etcétera). Si bien las “organizaciones comunitarias afroperuanas”, a las que alude Thomas III, están orientadas por similares objetivos de desarrollo local y comunal, se distinguen de las organizaciones sociales de base por incorporar, a través de sus líderes, orientaciones y discursos de reivindicación social y cultural de la población afrodescendiente. Por ello, es válido afirmar que son y no son —al mismo tiempo— lo que se conoce como “organizaciones sociales de base” en el Perú. Además, a su interior no necesariamente el “discurso desarrollista” y el “discurso político cultural” se engarzan en una propuesta que apunte a la conformación de organizaciones étnicas. Pero este es un tema que se retomará más adelante para analizarlo con mayor detalle.

Por ahora, baste señalar que —más allá de las diferenciaciones a las que se ha hecho referencia— queda claro que, desde la perspectiva de la misma población de las comunidades semirurales y urbanas de las regiones, las ONG de Lima se perciben como algo distinto a su universo organizativo del ámbito comunal.

Esto no quita la posibilidad de que, en ciertos casos, el trabajo realizado en las comunidades por algunas ONG afroperuanas propicie grados de identificación importantes entre la institución “promotora” y la población “beneficiaria”. Tal sería el caso de CEDEMUNEP, por ejemplo, dado que —según su directora ejecutiva— la labor de capacitación y apoyo local ha llevado a una identificación de la población con la ONG: “Muchas de las mujeres que trabajaron con nosotros durante tiempo dicen ahora ‘soy de CEDEMUNEP’, aunque formalmente ellas no sean miembros de la institución, pero se identifican con la organización”.

Como para complicar aún más las clasificaciones y tipologías, debe tenerse en cuenta que también existe una cantidad considerable de organizaciones culturales más formalizadas e institucionalizadas, que han adoptado incluso la figura legal de “asociaciones civiles sin fines de lucro”. Algunas tienen un ámbito de acción local, como el Centro Cultural Afroperuano “San Daniel Comboni”, de El Carmen, que además ha sido promovido por la Iglesia de la localidad y que depende de la misma. Otras tienen una proyección nacional e incluso internacional, como la Asociación Cultural Teatro

del Milenio, que desde 1992 mantiene una línea de trabajo de danza, teatro y música basada en las expresiones culturales afroperuanas. En todo caso, sea cual fuere el grado de formalización y el radio de acción de estos grupos, su elemento en común es la clara vocación de recuperación y fortalecimiento de la identidad afroperuana mediante las expresiones culturales¹²⁰.

Más allá de las confusiones y ambigüedades de las definiciones mencionadas, coincidimos con la distinción hecha por Thomas III entre las “organizaciones comunitarias” y los “movimientos sociales”. Como bien señala el autor, el único movimiento social afroperuano basado en un discurso político organizado en función de una reivindicación abierta de la identidad “negra” o afrodescendiente es el que se desarrolló en las décadas de 1980 y 1990 en torno al Movimiento Negro “Francisco Congo”. Esta experiencia resulta paradigmática, y al mismo tiempo única —incluso desde la perspectiva de los actuales dirigentes líderes afroperuanos—, y supuso un grado de movilización política con cierto arraigo en las comunidades afroperuanas, que fue perdiendo vigencia desde fines de los años noventa.

La cancelación de esa etapa corrió en paralelo con una transformación en la forma organizacional de la “sociedad civil afroperuana”. Como se señaló en el acápite anterior, a partir de los años noventa se produjo una conversión del movimiento afroperuano hacia la adopción institucional de centros de promoción u organizaciones no gubernamentales (CEDEMUNEP 2011: 25).

Desde el punto de vista de la mayoría de los líderes entrevistados, el único movimiento social de comunidades “negras” o afroperuanas que existió en el Perú fue el Movimiento Negro “Francisco Congo”, caracterizado por la dimensión política de sus objetivos¹²¹ y la base comunal de su organización.

120 Los énfasis y las perspectivas pueden variar —desde el trabajo puramente centrado en lo cultural, hasta la intervención combinada con acciones promocionales dirigidas a grupos específicos—, pero el centro de la tarea es el mismo: la identidad cultural afroperuana. A modo de ejemplo, se pueden mencionar el objetivo del Centro Cultural Afroperuano “San Daniel Comboni” de El Carmen: “fomentar la revaloración de la comunidad y de su identidad afro-peruana a través de la recopilación, preservación y difusión de sus manifestaciones culturales”. Fuente: <<http://ong.tupatrocino.com/centro-cultural-afroperuano-san-daniel-comboni-info-3124.html>>.

121 Desde la lógica de los dirigentes del actual MNAFC, el elemento central del mismo está dado por la orientación política reivindicativa de su accionar: “Como un gran movimiento político, tratamos de reclamarle al Estado peruano que nosotros tenemos derechos; buscamos pelearle eso, y ser un gran movimiento nacional social” (entrevista con Agustín Huertas, MNAFC).

En la actualidad —y como ya se ha mencionado— el MNAFC está debilitado como tal y no tiene el alcance nacional de hace unas décadas. Y si bien existen varias organizaciones de base comunal en diversas localidades con presencia afroperuana, el llamado “movimiento afroperuano” hoy opera principalmente sobre la base de las ONG con sede en Lima.

Esta distinción entre las organizaciones de base y las ONG de Lima expresa, desde nuestro punto de vista, la ruptura entre la organización política y la representación social comunal, dos elementos que llegaron a confluir en algún momento en un solo movimiento social, el Movimiento Negro “Francisco Congo”.

Algunos representantes afroperuanos consideran que existe una “confusión” en la definición identitaria de las mismas organizaciones afroperuanas, y sostienen que es imperativo que definan su perfil y su participación en la escena pública: “o son ONG o son un movimiento” (entrevista con Oswaldo Bilbao, CEDET). Esto supone distinguir a las instituciones que se definen como entidades técnicas, de aquellas otras que buscan hacer un trabajo comunitario. En este último caso se debería procurar un proceso de articulación política —no partidaria— para abordar los problemas de desarrollo de la comunidad. Desde el punto de vista de Oswaldo Bilbao, esta es una vía alternativa a la búsqueda de una representación política formal en el Legislativo: “Mientras no se dé eso, vamos a seguir pensando que tenemos que llegar al Congreso de la República”. En este sentido, la apuesta que él propone implica necesariamente un trabajo político de organización en las comunidades y “desde abajo”: “Si somos organizaciones que representamos comunidades, nuestra representación debe ser política, no solo como dirigentes. De ahí la importancia de las escuelas de líderes políticos; ellos tienen que pasar por un proceso de formación y de crecimiento, de ir avanzando poco a poco, y ese proceso debe ir avanzando con tu comunidad siendo dirigente juvenil, comunal, alcalde, regidor, etcétera” (entrevista con Oswaldo Bilbao, CEDET).

Entre los distintos enfoques aplicados por las organizaciones afroperuanas cabe destacar el propugnado por la asociación Todas las Sangres, que se nutre de los postulados que dieron origen a la organización en el año 1994.

Uno de sus fundadores es José “Cheche” Campos, cuyo discurso sobre cómo entender la identidad afroperuana y el trabajo con las comunidades difiere, en gran medida, de la apuesta por la reivindicación del “negro” o el “afrodescendiente” asumida por la mayoría de organizaciones. Según él, la misma elección del nombre de la asociación —recurriendo al término arguediano de todas las sangres— quería significar algo más amplio, descartando la idea de encasillarse en la “negritud”: “De ese modo, queremos concebir al país como un todo”.

Este enfoque ha seguido de algún modo presente en el trabajo que desarrollan quienes actualmente dirigen Todas las Sangres. En efecto, sus directivos critican que haya organizaciones afroperuanas que —según ellos, “equivocadamente”— hacen un trabajo solo con la población afrodescendiente: “Nosotros hacemos el trabajo en función del país. Las otras organizaciones son más específicas: abarcan el tema de ‘el negro’” (entrevista con Alberto Méndez, Todas las Sangres). Para esta organización, antes que priorizar el tema de la identidad negra o afroperuana, se trata de promover el logro de los derechos ciudadanos.

En este sentido, los dirigentes entrevistados precisan que “En las comunidades, los pueblos, los distritos, o las provincias... por ejemplo, en el caso concreto de Ica, nosotros trabajamos con los iqueños, negros, cholos, etcétera, que vivan en la comunidad. Indudablemente que hay gente negra, pero se hace para todos. Nosotros, como organización negra, trabajamos para nuestras comunidades, pero no para que la carretera, el puente o la obra sea solo para los negros. Es para la comunidad”, concluye, cuestionando las posiciones que propugnan políticas “solo para los negros” (entrevista con Alberto Méndez, Todas las Sangres).

3.3. ¿Existe un “movimiento afroperuano”?

Una de las principales constataciones del presente estudio es la falta de consenso entre los líderes afroperuanos acerca de la existencia o no de un movimiento social afroperuano: “Hay unos que dicen que sí hay movimiento, y otros que afirman que no” (entrevista con Cecilia Ramírez, CEDEMUNEP).

Algunos piensan que existe un interés y una vocación latentes en las comunidades afroperuanas, que solo estarían a la espera de la organización capaz de articular un movimiento a nivel nacional: “Yo creo que sí, aunque muchos dicen que no porque no hay una estructura. Y se confunde mucho a las ONG con el movimiento social. Yo creo que lo que existe es un sentimiento reivindicativo a nivel nacional, desde Tumbes hasta Tacna. Una reivindicación histórica y de derechos humanos. Lo que sucede es que no hay un ente articulador que permita confluir todas esas voluntades en una estructura nacional” (entrevista con Jorge Ramírez, ASONEDH).

Sin embargo, hay quienes piensan que:

Solo existe una visión. Existe la visión de un gran movimiento afro. Pero no existe en la práctica... Existen grupos. Pero no existe un movimiento social afro —con todas sus palabras— en el Perú. Para que exista se necesitaría fortalecer a algunas organizaciones... Pero para eso se necesita capacidad económica para hacer ese trabajo. Para poder ir a Piura, a Chiclayo, a Pisco... No se puede; solo con voluntad, no se puede. (Entrevista con Alberto Méndez, Todas las Sangres)

No obstante, hay personas que señalan lo contrario:

Yo sí creo que hay un movimiento. No como todos quisiéramos ver —todo un colectivo de personas, con un objetivo común, con un proyecto político claro, etcétera—, pero sí hay un movimiento. Porque si me convocan cuatro o cinco gentes con las que pensamos igual, entonces ahí hay un movimiento, porque hay una propuesta política. (Entrevista con Rocío Muñoz, Perú Afro)

Otros líderes coinciden con la anterior opinión en el sentido de que sí existe un movimiento afroperuano, aunque no logran definirlo bien y reconocen que tiene muchos problemas: “Hay una cosa concreta: desde el momento en que estamos hablando de los negros, del quehacer de organizaciones, ya estamos hablando de que en realidad existe una cosa que se mueve, que ha roto la inercia de reposo, que fluye, que camina, que va de

un lado a otro, a pesar de que se pueda decir que es embrionario, no bien articulado, conflictivo, etcétera” (entrevista con Antonio Quispe, APEIDO).

Entre los pocos líderes afroperuanos que han elaborado una conceptualización de esta problemática está Owan Lay, presidente de la organización de jóvenes Makungu. Para él sí existe un movimiento afroperuano, aunque todavía se encuentre en una fase embrionaria. Desde su punto de vista, la clave potencial de su posterior desarrollo tiene que ver, más bien, con un tipo de liderazgo expresado en gran parte de las organizaciones hoy vigentes:

Hay una creencia en el sentido de que los movimientos sociales deben tener una base popular. Y que si no tiene una base popular no se pueden llamar “movimientos sociales”. Yo sostengo que esa tesis, que es la que nos separa con otras instituciones... en la historia no conozco hasta el momento ningún movimiento que se llame “popular” y que no haya nacido de las élites [...]. Otro tema es la capacidad del líder de poder transformar esas condiciones para poder movilizar a todo un grupo de gente, hacer que las masas populares sigan a sus líderes y se convierta en un movimiento de masas. No hay movimientos sociales sin élites [...]. No necesitamos teorizar el movimiento afroperuano como un movimiento de masas. Es un movimiento en formación que se estructura y se desestructura por momentos. Y son sus élites las que no logran cuajar, por eso es que el movimiento no cuaja. (Entrevista con Owan Lay, Makungu)

El acuerdo sobre la existencia de un “movimiento afroperuano” dependerá de las definiciones conceptuales sobre qué es un “movimiento social”. El tema es complejo, y el amplio espectro de enfoques teóricos abarca desde las definiciones sustentadas en el interaccionismo simbólico —como la de Herbert Blumer, quien lo concibe como una movilización colectiva que redefine la acción social a partir de creencias e interpretaciones del momento (Cisneros Sosa 1999)— hasta las conceptualizaciones funcionalistas —que lo definen como un comportamiento colectivo generado

por un desequilibrio social estructural y orientado a promover un cambio en la sociedad—, pasando por los enfoques marxistas —que inscriben el concepto en su teoría de la lucha de clases—. La discusión sobre los movimientos sociales abarca las definiciones de la acción colectiva, así como otra serie de elementos conceptuales relativos a los intereses comunes, las expectativas socialmente construidas y las identidades colectivas.

Si se asocia todo “movimiento social” con un “movimiento de masas”, definitivamente el movimiento afroperuano (actual) dista de ese modelo conceptual y empírico, conclusión que también se podría aplicar a otros “movimientos” en el Perú, como el de derechos humanos o el generado en torno a las posturas feministas. Sin embargo, si se concibe todo “movimiento social” como una “construcción social”, vale decir, como un sistema de relaciones sociales, con estructuras “construidas por objetivos, creencias, decisiones e intercambios” (Melucci 1999: 38), las iniciativas y las formas organizativas que se han venido describiendo bajo el rótulo de “movimiento afroperuano” encajan muy bien en esa definición.

Se trataría, así, de un movimiento social que no basa sus orientaciones en acciones de “lucha” —vía movilizaciones y actos de protesta—, sino principalmente en la generación de discursos de construcción identitaria y defensa de derechos mediante la presión y el *lobby* en espacios de deliberación creados por el Estado o por instancias supranacionales como la Comunidad Andina. Sus medios no son las formas de participación política tradicionales (de tipo partidario), sino más bien redes de instituciones y personas —tanto formales como informales— articuladas en torno a espacios de producción discursiva simbólica. Uno de los principales medios de coordinación y discusión son las redes de internet, que sirven como espacios de coordinación, intercambio de información, discusión y producción de discurso¹²².

No deja de llamar la atención que ese mismo “movimiento afroperuano” tenga dificultades para establecer un vínculo “orgánico” de representación con

122 Una parte importante de las organizaciones afroperuanas hace uso de internet mediante páginas web como el Facebook de Afroperuanos, <<https://www.facebook.com/Afroperuanos>>, y Yahoo Groups, <http://es.groups.yahoo.com/group/unidad_Afroperu/>.

las comunidades y la población cuyos “intereses” busca defender explícita o implícitamente. En este sentido —y no en otro— podemos afirmar que el “movimiento afroperuano” no es un movimiento comunitario ni “de bases”.

Definiendo un “movimiento social” como las acciones sociales colectivas de relativa permanencia en el tiempo orientadas a conseguir determinados objetivos que implican promover un cambio en las relaciones de poder, se podría reconocer la existencia de un “movimiento afroperuano”, más allá de sus limitaciones y sus problemas de desarticulación. Sin embargo, al momento de precisar el tipo de actores que desarrollan y sustentan a ese movimiento, se debe resaltar que en el caso peruano este movimiento no tiene como protagonista principal a la población y sus organizaciones de base, sino sobre todo a un conjunto de instituciones de la sociedad civil dirigidas principalmente por activistas de clase media residentes en Lima y que actúan “en nombre de” esa población —representándola, en la práctica, frente al Estado y otros actores de la sociedad peruana—.

Esta particularidad llevaría a pensar que, a primera vista, sería analíticamente útil la distinción que se suele hacer en el caso de Colombia entre el “movimiento social afrocolombiano”, referido a las expresiones organizativas políticas negras de los años setenta, lideradas por la organización Cimarrones —integrada sobre todo por profesionales y universitarios afrocolombianos—, y el “movimiento social de comunidades negras”, que alude más bien al conjunto de organizaciones de base asentadas principalmente en la región rural de la costa del Pacífico colombiano (Wabgou et al. 2012: 29-30)¹²³. Usando este esquema se podría sostener que, en todo caso, lo que habría en el Perú se asemejaría más al primer tipo de movimiento, dadas las grandes diferencias en cuanto a la dinámica social y económica de las comunidades afroperuanas, sin una forma organizativa de referencia territorial.

En el presente trabajo sostenemos que las organizaciones afroperuanas no se asemejan a las organizaciones políticas afrocolombianas, dado que lo que acá existe principalmente son ONG y asociaciones civiles de promoción

123 En el caso colombiano, las mencionadas organizaciones de base han adquirido un carácter étnico-territorial. Este ha sido legitimado a partir del proceso en torno a la Constitución de 1991 y la posterior Ley 70, que reconoce el derecho a la propiedad colectiva y la protección de la identidad cultural de las comunidades negras de Colombia.

que, si bien enarbolan reivindicaciones étnico-culturales, en su estructura, su naturaleza y su funcionamiento distan de ser organizaciones políticas propiamente —y así lo establecen ellas mismas tanto en la definición formal de sus objetivos como en su discurso—. Ello no obsta que el trabajo de una parte importante de esas ONG y asociaciones civiles consista en acciones de defensa de los derechos de la población afroperuana, propugnando su “visibilización” y su representación en los espacios de poder, y denunciando la exclusión y la discriminación racial como temas centrales de una lucha democrática. Son, en este sentido, asociaciones civiles que, no siendo en su naturaleza organizaciones políticas, sí ejercen —de modo indirecto— una acción política. Un rasgo propio de estas asociaciones es que se sustentan en un trabajo de activistas y no en movimientos sociales de base.

A modo de hipótesis podemos señalar que la razón principal de que no sea un movimiento “de bases” residiría en cuatro elementos: a) el hecho de que las organizaciones afroperuanas —sobre todo en Lima— no sean en su mayoría organizaciones de base sino principalmente asociaciones civiles que, en lo formal y en lo práctico, funcionan con la lógica de ONG¹²⁴; b) las dificultades para contar con bases de población afroperuana, debido a la dispersión demográfica de la misma y los procesos de “mezcla” cultural y racial en las comunidades donde están asentadas; c) las limitaciones del propio movimiento, traducidas en el reducido radio de acción y los problemas de legitimidad y convocatoria de las organizaciones afroperuanas; y d) los problemas de división y fragmentación del movimiento.

A fin de desarrollar esta hipótesis, pasaremos a exponer algunos hallazgos del análisis del material recogido. Para ello, nos parece importante agrupar los temas en dos ejes centrales que —desde nuestro punto de vista— definen la situación y las perspectivas del movimiento: el tema de la “representación” de intereses, y el del funcionamiento, la consolidación y las posibilidades de “éxito” del movimiento, definido en los términos y parámetros que sus propios miembros establecen.

124 Un dirigente entrevistado afirma que gran parte de las organizaciones afroperuanas han evolucionado en su trabajo —haciéndolo más técnico— y en su discurso —convirtiéndolo en más político—. Pero al mismo tiempo se pregunta si esa evolución no será parte de una estrategia de sobrevivencia —válida, por lo demás— de muchos profesionales afroperuanos (entrevista con Guillermo Muñoz, ODACH).

3.4. La “representación” de intereses: líderes, organizaciones y población afroperuana

En el “movimiento afroperuano”, como en todo movimiento social, un elemento central en su dinámica reside en el vínculo entablado entre lo que podríamos llamar la “clase dirigente” o élite política afroperuana (vale decir, los afroperuanos activistas que dirigen y gestionan las organizaciones afroperuanas)¹²⁵ y las “bases” (es decir, la población de los barrios populares urbanos, los centros poblados y las comunidades semirrurales con predominio de población afroperuana).

Sostenemos que, más allá de que los líderes y dirigentes de las organizaciones lo asuman o no, en la práctica ellos constituyen en cierto sentido una élite política “dirigente” de la población afroperuana. Son “dirigentes” no porque formen parte de un movimiento político ni por ser individuos “portavoces” de las bases y las comunidades y activamente ligados a ellas, sino porque en los hechos constituyen la cabeza visible de una “representación” y una “mediación” de intereses que se expresan en el plano social (frente a otros sectores sociales y la sociedad peruana en su conjunto) y en el campo de la política (vale decir, frente al Estado y diversos organismos supranacionales que influyen en las decisiones nacionales).

El tema de la representación de las organizaciones afroperuanas es complejo. En primer lugar, luego de tantos problemas de división y pugnas, en buena parte de ellas se registra un discurso que enfatiza la idea de que se trata de organizaciones civiles u ONG que no pretenden una representación de la población afroperuana. Como nos aclara uno de los líderes entrevistados, “Yo no hablo a nombre de nadie, yo represento solo a mi organización”, añadiendo que, según él, hay otras organizaciones que hablan en nombre del pueblo afroperuano (entrevista con Carlos López, Cimarrones).

Retomando una de las hipótesis de Thomas III, hemos podido verificar que —tal como ese autor lo señaló en el año 2005— no existe claridad en las organizaciones afroperuanas respecto al rol que les compete en su relación

¹²⁵ El uso del término *élite* apela al significado literal de una “minoría selecta o rectora” (Diccionario de la Real Academia Española, vigésima segunda edición, <<http://lema.rae.es/drae/?val=%C3%A9lite>>).

con las comunidades de base afroperuanas. Por un lado, históricamente, los líderes afroperuanos —al menos, los provenientes del Movimiento Negro Francisco Congo— asumen que ellos establecen con la población afroperuana una representación política de sus intereses. Como señala José Luciano, en ese sentido las motivaciones de las organizaciones no parten de una preocupación académica ni de una sensibilización social, sino de un interés por que “el Estado conozca lo que queremos los miembros de las comunidades negras” (Luciano 2012c: 133). Para mayor detalle,

No somos organismos de intermediación sino espacios de representación directa. Para nosotros como organizaciones o como miembros de la colectividad negra es muy importante el reconocimiento de eso que ya hemos ido construyendo y trabajando por más de 15 a 20 años. Hemos generado también vinculaciones con agrupaciones similares en Ecuador, Colombia, Venezuela, Costa Rica, Estados Unidos y estamos en ese esfuerzo de que los ciudadanos negros y negras del Perú puedan tener una voz propia en un país que avanza en consolidar su democracia. (Luciano 2012c: 133)

Sin embargo, por otro lado, la mayor parte de dirigentes y líderes de las organizaciones afroperuanas se cuidan de aclarar que no son, ni se consideran, “representantes” del “pueblo afroperuano”. Y no les falta razón, dado que, por su naturaleza, las organizaciones desde las cuales trabajan no buscan la “representación social” directa de las comunidades ni son organizaciones que se rijan por decisiones de los grupos de base.

En el discurso de varios líderes de las organizaciones afroperuanas se subraya más bien la idea del “acompañamiento”, el apoyo y la facilitación de procesos que están a otro nivel. Así, por ejemplo, el presidente de la Asociación Todas las Sangres define a su institución como “una especie de corriente de pensamiento y de opinión que apunta hacia el desarrollo de las comunidades, bajo la idea de que sean las mismas comunidades las que planteen cómo resolver sus problemas y nosotros los acompañamos en su proceso, no reemplazarlos como dirigentes”. Incluso hace la siguiente acotación: “Por eso no decimos ‘somos los representantes de los negros’, sino que

más bien nosotros somos los representantes del proceso, porque somos los acompañantes del proceso de ciudadanía” (entrevista con Alberto Méndez, Todas las Sangres).

Sin embargo, más allá de los discursos y las propuestas formales y declarativas, el análisis de la trayectoria y de las actividades de las organizaciones afroperuanas permite afirmar que en los hechos prácticos los líderes, dirigentes y profesionales que las conducen sí ejercen algún rol de mediación y representación de la población afroperuana. Esto es evidente en las instancias de mediación reconocidas por el Estado peruano, y se refleja —por ejemplo— en las gestiones realizadas por los representantes afroperuanos en el INDEPA para lograr un convenio con la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle (La Cantuta) e implementar un programa de becas para jóvenes afroperuanos de las comunidades. Pero también se expresa en las acciones de incidencia política que las organizaciones afroperuanas realizan hacia el Estado y otras instancias nacionales (Defensoría del Pueblo) o supranacionales (Comunidad Andina, CAN).

Durante los últimos años, las organizaciones —al menos las que operan desde Lima y tienen mayor capacidad de influencia y contactos— han buscado cumplir un papel de mediación política. Esto ha sido así porque en la práctica, como bien lo señala uno de los intelectuales orgánicos del movimiento afroperuano, “A nivel público su rol es [...] ser un puente entre el Estado y la comunidad afro peruana, que permita ir ganando espacios públicos a partir de los cuales se pueda incidir en las políticas sociales” (Mori 2005d: 68).

Como se vio, gracias a la labor de las organizaciones muchas localidades (las denominadas “comunidades afroperuanas”) no solo han logrado acceder a recursos y servicios, sino que han podido establecer vasos comunicantes con instancias del Estado a nivel local, regional y nacional. En este sentido, las organizaciones han cumplido un rol de intermediación.

Son numerosos los ejemplos que se podrían dar sobre esta labor de enlace y búsqueda de recursos y contactos desarrollada por las organizaciones para favorecer a los grupos afroperuanos. Solo para mencionar uno: el caso de Fuerza por la Paz, que, mediante sus directivos, consigue el apoyo de

instituciones del Estado, de universidades, de empresas privadas —como Backus—, de congresistas y de políticos. Se consigue así apoyo de profesionales o, por ejemplo, becas de capacitación, donaciones o apoyo a gestiones para préstamos de locales, instalaciones de iluminación o de equipos de sonido, apoyo de artistas con actuaciones gratuitas, etcétera.

Por otro lado, gran parte del trabajo de las organizaciones afroperuanas consiste en labores de incidencia internacional o nacional para el reconocimiento de los derechos sociales, económicos, políticos y culturales de la población afroperuana (entrevista con Jorge Ramírez, ASONEDH).

En un contexto de desestructuración de los partidos políticos —que no recogen ni incorporan en sus propuestas la problemática afroperuana—, con una enorme necesidad de capacitación de todo tipo en las bases, y con una persistente invisibilización de parte del Estado —a pesar de los cambios habidos—, las organizaciones afroperuanas han debido asumir varias funciones, hacia abajo (trabajo con las bases) y hacia arriba (labores de incidencia). Un ejemplo de la labor que cumple una de ellas es el siguiente:

Las organizaciones estamos incidiendo mucho en este tema. Por ejemplo, CEDET está trabajando ahora en el tema del Plan de Derechos Humanos [...]; otro tema en el que estamos haciendo incidencia es aquellos programas de alivio de la pobreza, o en temas de salud, donde la población afro debe estar presente. Por eso, ahora estamos incluyendo en nuestro plan de actividades de este año para hacer incidencia con el MIMDES [Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables], con el Ministerio de Inclusión Social, con el MINSA [Ministerio de Salud] y con el Ministerio de Educación [...]. Lo que se busca es que la agenda nuestra esté incluida dentro de los sectores del Estado. (Entrevista con Cecilia Ramírez, CEDEMUNEP)

Las organizaciones afroperuanas —y algunas de ellas en particular— realizan labores de incidencia orientadas a los fines que señala Cecilia Ramírez, de CEDEMUNEP. Un ejemplo es el trabajo de coordinación que hicieron varias organizaciones para sacar adelante la idea de crear el Museo Nacional Afroperuano. Como algunos entrevistados señalan, para

impulsar esta iniciativa las organizaciones afroperuanas —vía la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso de la República— establecieron vínculos con parlamentarios apristas del gobierno de Alan García (2006-2011). Algo parecido sucedió cuando “se empujó” —expresión usada por un entrevistado— la Declaración del Perdón Histórico. Ese tipo de coordinaciones no responde a afiliaciones partidarias específicas, sino a mecanismos de *lobby* político considerados necesarios por los líderes afroperuanos a fin de alcanzar sus objetivos. Tan es así que, posteriormente y ya instalado el nuevo Congreso, ese tipo de contactos continuó; es el caso del establecido con el primer presidente de la Mesa Directiva del gobierno de Ollanta Humala, Daniel Abugattás, del Partido Nacionalista.

Desde la perspectiva de las organizaciones, es un trabajo que efectúan en tanto instancias que promueven una dinámica desde abajo, desde las comunidades mismas. En este sentido, son organizaciones que buscan promover la participación de las comunidades afroperuanas, aunque, por otro lado, hay quienes reconocen las limitaciones de ese nivel de representación de las “bases”, debido a la debilidad del movimiento afroperuano: “Las organizaciones afroperuanas carecen de una movilización social. Entonces, al final es muy relativo hablar de la participación de una organización en campañas o actividad” (entrevista con Antonio Quispe, APEIDO). Dada la debilidad de la conexión “hacia abajo” de las organizaciones, así como la desarticulación aún existente entre ellas, la participación se convierte en una intervención a título individual. No le falta razón al presidente de APEIDO cuando señala que “Son activistas que han impulsado esas acciones” (entrevista con Antonio Quispe, APEIDO). Para mayor detalle, lo explica poniendo el ejemplo relacionado con la Declaración del Perdón Histórico: “Fue algo que se logró en base al activismo de seis, siete, diez personas, pero no es que hayan organizaciones detrás” (entrevista con Antonio Quispe, APEIDO).

La relación entre las organizaciones y las comunidades afroperuanas es compleja. Como suele suceder con las ONG o “asociaciones civiles” que realizan trabajos de promoción y desarrollo, si bien se genera un vínculo de confianza y colaboración, no deja de haber altibajos, desencuentros y contradicciones entre ambas partes.

Dadas las características de las organizaciones (centradas en intervenciones puntuales o mediante “proyectos” específicos), la mayor parte de la población no necesariamente tiene conocimiento de su existencia ni de la labor que desarrollan. Eso parece estar ocurriendo con las organizaciones afroperuanas, al menos a juzgar por un estudio del investigador norteamericano John Thomas III que verifica “un pleno desconocimiento del trabajo de los grupos afrodescendientes por la propia población afroperuana en muchas áreas” (Thomas III 2011: 30). Basándose en los datos de una encuesta realizada por el CEDET en el 2008¹²⁶, dicho autor constató que solamente un tercio (33,4%) de los encuestados podía identificar alguna organización afroperuana, nacional o local; y que la organización nacional con reconocimiento más alto (12%) era una instancia que en la práctica ya no existe o está reducida a una mínima expresión: el Movimiento Negro Francisco Congo.

Este dato no tendría importancia si se tratara de asociaciones civiles u ONG cualesquiera, cuyos objetivos no fuesen tener enraizamiento ni ser conocidas entre los pobladores de una localidad; pero sí resulta relevante teniendo en cuenta que, como se ha analizado, esas asociaciones civiles y ONG cumplen en la práctica un papel de intermediación y representación, incluso política, de la población con la que trabajan.

Existen varios posibles factores que explicarían ese resultado; entre ellos, el tipo de articulación que las organizaciones afroperuanas establecen con las comunidades donde desarrollan su trabajo. Se debe tener en cuenta, en primer término, que si bien las ONG trabajan con la población afroperuana, por lo general están dirigidas o conformadas por personas que no viven en las comunidades afroperuanas, sobre todo las ubicadas en zonas rurales de provincia: “Nosotros, la gran mayoría, vivimos en Lima. Y bajamos cada quince días a nuestro comité, a hablar con ellos” (entrevista con Alberto Méndez, Todas las Sangres). Aunque en algunos casos, como en Todas las Sangres, existen personas o comités de enlace, hay una diferencia entre los ejecutores y los “beneficiarios”, como suele suceder con

126 La encuesta, que formaba parte de un proyecto institucional, buscaba medir el conocimiento de la población afroperuana acerca del Plan Nacional de Derechos Humanos del Perú (Thomas III 2011: 30). Fueron entrevistadas 1 454 personas de 21 localidades afroperuanas a nivel nacional.

toda ONG. En general, el desfase entre “miembros de la organización” y “población” es evidente: “Muy pocos miembros provienen directamente o están afiliados a los grupos objetivo” (Thomas III: 18). Se trata de una división inexistente, en cambio, en las organizaciones de base —tipo comedores populares, comunidades campesinas, comités de regantes, rondas campesinas, etcétera—, en las que los dirigentes forman parte de las mismas comunidades y residen en ellas.

Un segundo elemento que podría estar explicando la falta de enraizamiento de las organizaciones afroperuanas tiene que ver con el desfase que habría entre el discurso de lo que podríamos llamar la “élite” afroperuana y el discurso de las bases o comunidades. En principio, esta diferencia es un fenómeno presente en todo tipo de movimiento social, dado que es propio del rol que cumple una dirigencia. Pero en el caso peruano probablemente la distancia sea mayor y esté agudizada por la escasa presencia de organizaciones sociales de base afroperuanas y, en su reemplazo, el protagonismo de las organizaciones afroperuanas que han adoptado la forma de “asociaciones civiles”, desde donde desarrollan su labor de activismo su élite y sus líderes.

Como se ha podido apreciar en los casos analizados a modo de ejemplo, hay una bifurcación entre el trabajo de promoción, centrado en actividades directas de capacitación y desarrollo comunal, y el trabajo de incidencia, acompañado, como es obvio, por un discurso más político. En una organización enraizada en las comunidades, como la que llegó a promover el Movimiento Negro Francisco Congo desde fines de la década de 1980 hasta fines de la década siguiente, en la medida en que el trabajo con las bases es político e ideológico, la distancia entre ambos discursos se acorta o, en todo caso, encuentra canales de conexión. Pero en organizaciones que funcionan como ONG, y que incluso se definen abiertamente como “no activistas” —como hemos visto en el caso de algunas de ellas—, resulta inevitable la desconexión entre el trabajo con las bases o comunidades (centrado en el desarrollo comunal) y el de incidencia frente al Estado y desde las redes del movimiento afrodescendiente nacional e internacional.

Todo esto ha llevado a que los diagnósticos den cuenta de un desencuentro que quizá tenga mayores consecuencias que lo advertido a primera

vista. Esto se deduce del referido estudio de Thomas III sobre el movimiento afroperuano, que establece que, aunque “las ONGs están funcionando como articuladores”, existe un desencuentro entre ellas y “la población que dicen que representan” (Thomas III 2005: diapositiva 20).

Un reciente estudio antropológico en una comunidad afroperuana del norte del país da cuenta de cómo los avances y las luchas de las organizaciones afroperuanas por el reconocimiento de los derechos de la población afrodescendiente continúan (aún) siendo algo ajenas a la experiencia local de las comunidades afroperuanas del interior del país: “A 16 horas en bus desde Lima, las iniciativas legislativas para consolidar el multiculturalismo y los esfuerzos de los activistas étnicos orientados a superar el silencio en torno a la participación del Perú en el tráfico transatlántico esclavista y combatir la discriminación contra los afroperuanos han pasado principalmente desapercibidos” (Hale 2012a: 2)¹²⁷.

3.5. ¿Reivindicaciones comunales o reivindicaciones étnicas?

Una hipótesis que se debería evaluar y someter a un mayor análisis es que existirían dos lógicas distintas y no necesariamente concurrentes: una surgida de las necesidades inmediatas de las comunidades y otra nacida de los objetivos de las organizaciones. Como ya se ha señalado, las comunidades —que además suelen albergar a personas afroperuanas como no afroperuanas— se estarían planteando objetivos que no aluden a las diferencias étnico-culturales, sino orientados a resolver problemas económicos y de desarrollo social para reducir la pobreza y mejorar las condiciones de vida. Las “asociaciones civiles afroperuanas”, en cambio, se articularían a estas comunidades de base buscando vincular la atención de sus necesidades a un enfoque étnico más amplio —mediante acciones de capacitación orientadas a la concientización antirracista, la defensa de los derechos de la población

¹²⁷ *A 16-hours bus ride from Lima, legislative initiatives to cement multiculturalism and ethnic activists' efforts to undo the silence regarding Peru's participation in the trans-Atlantic slave trade and to combat discrimination against black Peruvians have gone largely unnoticed* (Hale 2012a: 2).

afroperuana y la reivindicación de su identidad—, acompañado de un trabajo de incidencia en el espacio de lo público y el poder político.

Como bien señala Rocío Muñoz, el desafío que enfrentan las organizaciones afroperuanas es cómo asumir un enfoque de desarrollo que, desde el reconocimiento de lo étnico-racial, ubique a la discriminación racial, la invisibilización y la falta de políticas como factores determinantes de las condiciones de vida de la población afroperuana (entrevista con Rocío Muñoz, Perú Afro).

Sin embargo, el asunto de cuándo un movimiento se puede definir como de carácter étnico implica una cuestión problemática y compleja. Se puede afirmar que un elemento central y definitorio está dado por dos características: un discurso de identidad que prioriza, en cierto sentido, la diferencia cultural, y una acción colectiva que marca los límites de una pertenencia de grupo. Claramente, el discurso de defensa de derechos civiles y de afirmación de la diferencia cultural que promueven las organizaciones afroperuanas va en esta línea.

El punto es cómo las demandas sociales y económicas, a partir de las necesidades de las llamadas “comunidades afroperuanas”, forman parte de esa tendencia. Sobre todo cuando se evidencia que las reivindicaciones de esas poblaciones carecen, por lo general, de un referente identitario cultural o de un sentido de pertenencia referido a la afrodescendencia, al menos de modo explícito. En parte, esto tiene que ver con que las llamadas “comunidades afroperuanas” son y no son afroperuanas. Por motivos que se expusieron en el acápite referido a la identidad, localidades como El Carmen comparten en gran medida las características de comunidades mixtas, multiculturales, “mestizas”, y con un fuerte componente de interculturalidad.

Un elemento a tener en cuenta es que, ciertamente, cualquier trabajo que busque la reivindicación étnica de la población no puede dejar de articular el discurso más político con las necesidades inmediatas de la población. No se trata de propugnar una labor de “concientización” sobre los derechos de los afroperuanos “en el aire”, sino en estrecho vínculo con la exclusión y la pobreza en que viven, precisamente como herencia de la esclavitud y del racismo del que han sido víctimas. En todo caso, el trabajo

de organización en la población afroperuana debería buscar la confluencia de ambos niveles: el discurso pedagógico orientado hacia un cambio en los valores y la mentalidad —finalmente, hacia el autorreconocimiento y la construcción de la identidad—, acompañado de una lucha por los derechos económicos y sociales, lo que dará como resultado un empoderamiento individual y colectivo.

Es importante señalar que el movimiento afroperuano reconoció tempranamente —luego del Primer Encuentro de Comunidades Negras, realizado en 1992— la necesidad de que se atiendan las necesidades socioeconómicas de las comunidades. Esto llevó a definir dos tipos de estrategias distintas aunque supuestamente complementarias: la constitución de organizaciones no gubernamentales y la movilización social. Esta disyuntiva es vista por Mori (2005d: 63) como punto de origen de una serie de fuerzas disgregadoras del movimiento. Según Mori, la idea de realizar dos tipos de actividades (ONG y movimiento) “en la práctica generó confusiones” e hizo que lo avanzado en el evento antes mencionado no se plasmara en una organización de alcance nacional, “porque se seguía siendo una organización limeña con un junta directiva elegida entre sus miembros y que se constituía en la representación oficial del Movimiento a nivel nacional” (Mori 2005d: 63).

Algunos líderes entrevistados señalan que la importancia de “lo comunal” y la preocupación por los problemas del “desarrollo” es algo que surgió con fuerza sobre todo a partir de las necesidades y características de las comunidades afroperuanas de provincias. En la propia evolución del movimiento afroperuano desde la época del Movimiento Negro Francisco Congo, se observó que:

[...] los compañeros de provincias tenían otra problemática. Ellos eran campesinos... Tenían su producción y nos decían a los de Lima: “No podemos vender. ¿Cómo quieren que salgamos adelante?” [...]. Eso es un problema que nosotros lo hemos percibido cuando hemos estado en las comunidades, en provincia... La fortaleza de todo esto es que nunca separamos la propuesta de la tierra con lo urbano. Y eso es lo que nos hace conectarnos. (Entrevista con Guillermo Muñoz, ODACH)

La decisión de crear ONG afroperuanas ha sido una salida a la necesidad de conseguir recursos, dado que, ciertamente, las acciones orientadas a atender los problemas de pobreza e infraestructura implican financiamiento. Es el camino de lo que llamaríamos el “enfoque desarrollista”.

En todo caso, desde nuestro punto de vista, el surgimiento de ambas alternativas de acción revela un dilema más estructural de la población afroperuana y su identidad, que puede ser resumida o sintetizada en una pregunta: ¿existe algún elemento movilizador articulado a su identidad étnica o cultural, distintiva en tanto población afrodescendiente, o sus intereses y tendencias organizativas responden a las preocupaciones sobre el desarrollo social y económico derivado de la situación de pobreza, propio de cualquier comunidad social, más allá de su definición y su identidad étnica o cultural?

Gran parte de las organizaciones afroperuanas asume ese enfoque integrado o al menos procura establecer puentes entre la atención de las “necesidades básicas” y la “concientización” —o, si se quiere, entre el enfoque “desarrollista” y el enfoque más “político-ideológico”—. Por ello, han buscado orientar su trabajo hacia el apoyo y la satisfacción de problemas cotidianos relacionados con las condiciones de vida y la pobreza de las comunidades. Más de un dirigente entrevistado señala que para lograr ese mayor impacto se deben plantear estrategias ahí donde no está presente el Estado: “tienes que apoyar la solución de sus problemas para que la gente vea resultados” (entrevista con Ana María Gamarra, Todas las Sangres).

De hecho, organizaciones como Todas las Sangres y APEIDO —con estilos y énfasis diferentes— tienen un enfoque “comunal” respecto a la atención de los problemas. En este sentido, Antonio Quispe, de APEIDO, aclara que los objetivos de la organización no son las campañas antirracistas porque no se definen como activistas de derechos civiles, como de algún modo sí lo hacen organizaciones como Lundú o ASONEDH. Su trabajo se enfoca prioritariamente en el desarrollo local porque, desde su punto de vista, los derechos sociales y económicos son más importantes que los derechos civiles (entrevista con Antonio Quispe, APEIDO).

Quizá no sea casual que ambas organizaciones definan sus prioridades de intervención enfatizando temas de pobreza y asumiendo un enfoque de

interculturalidad. Este enfoque parece ir de la mano con una visión amplia de la identidad afroperuana; en efecto, se asume el desarrollo de acciones en comunidades pluriétnicas. En palabras de Antonio Quispe, APEIDO es una asociación pluriétnica que da cabida a todo tipo de personas, incluso no “negras” o afrodescendientes: “Si tú vieras a nuestros voluntarios... Los voluntarios en su mayoría son andinos de segunda generación”. Agregáramos que es probable que tal discurso esté buscando responder a contextos donde los procesos de mestizaje han convivido con la supervivencia de valores de una identidad “negra” o afrodescendiente, como el distrito de San Luis (Cañete).

Otras organizaciones han buscado establecer una estrategia de intervención que combine ambos enfoques —de atención a las “necesidades básicas” de las comunidades y de trabajo de “concientización”—, procurando desarrollar una labor pedagógico-política, en un proceso que no deja de ser complejo y difícil. Esta es la explicación de Oswaldo Bilbao en cuanto a la forma como su institución —el CEDET— encara la tarea:

Hay dificultades sobre todo identitarias... Nosotros estamos trabajando en Yapatera con un grupo de agricultores; y con ellos trabajamos el tema agrícola, en relación a sus condiciones de vida y subsistencia, lo que les da de comer. Y en forma paralela se trabaja el tema de la identidad, explicándoles el tema de la reforma agraria, el tema indígena... Se trabaja esa construcción de la identidad partiendo de su condición de agricultores negros. En ese proyecto estamos llevando a cinco agricultores al valle del Chota, en el Ecuador, donde hay una fuerte identidad afroecuatoriana, para que ellos conversen con sus pares. Y ese no es un proceso de la noche a la mañana, para cambiar la idiosincrasia de la gente. Es todo un proceso. Primero empiezas con los temas suyos, como agricultores, luego como organización y luego se van trabajando los temas identitarios para que sientan como agricultores afroperuanos. (Entrevista con Oswaldo Bilbao, CEDET)

Una manera de concebir la vinculación entre lo étnico y lo comunal es asumir que la presencia mayoritaria de una “comunidad afroperuana”

define, por así decirlo, una orientación, y hace posible dicha confluencia. Así, por ejemplo, para Cecilia Ramírez, de CEDEMUNEP, el trabajo en una comunidad como El Guayabo sí implica un enfoque étnico, porque “es una comunidad que tiene problemas de desarrollo, y pobreza, entonces tú, atacando el tema de pobreza, el tema de discriminación... Cuando hacemos un taller de discriminación se involucran todas las mujeres, no solo las afro... Eso tiene que ver con un trato igualitario, porque la pregunta es por qué una zona afro es una zona pobre”. Con esta estrategia de trabajo se busca desarrollar acciones de promoción y lucha contra la pobreza, vinculando, con la misma población, sus necesidades materiales y las causas estructurales de las mismas: “El tema de pobreza es un tema que tiene que ver con los afros”.

En el caso de otras organizaciones afroperuanas, el foco de intervención parece desplazarse hacia los objetivos más generales del desarrollo comunal. Al menos así queda claramente planteado en el enfoque de trabajo de Todas las Sangres: “Nuestra mirada es que en las comunidades, los pueblos, o las provincias —como Ica—, nosotros trabajamos con los iqueños, negros, cholos, todos. Si hacemos o ayudamos para hacer una carretera es para todos; no solo para los negros. Nosotros, como organizaciones negras, trabajamos para las comunidades” (entrevista con Ana María Gamarra, Todas las Sangres). De las palabras de la entrevistada se puede deducir que los problemas de pobreza no son étnicos sino sociales, y que conciernen a toda la población, sea afro o no, sobre todo en comunidades con una población compuesta por personas de distintos orígenes étnico-raciales.

Según Alberto Méndez, el “negro” está ya “integrado” en las comunidades debido al mestizaje y los matrimonios interraciales, motivo por el cual sus reivindicaciones “coinciden” con las de la población indígena y mestiza de esas comunidades. Por lo tanto, concluye, “En el caso que se trata de problemas generales en temas de educación, de infraestructura, eso ya no es tanto un problema de los negros, ese es un problema de la comunidad. Porque el problema de los afrodescendientes en una comunidad como El Carmen es un tema tanto de los afrodescendientes como de los indígenas. No nos olvidemos que vivimos dentro de una comunidad” (entrevista con Alberto Méndez, Todas las Sangres).

La posición de este último líder queda más claramente expuesta cuando él mismo pone el ejemplo de los algodóneros y las movilizaciones de reclamo por el precio de su producto. El entrevistado dice que sí hay una movilización de los afroperuanos (y que incluso muchos de los líderes de esas movilizaciones son afroperuanos), pero que esa movilización se da a partir de la defensa de sus derechos “para temas que tienen que ver con su economía”. Concluye que no sucede lo mismo cuando se trata de la defensa de sus derechos culturales: “ahí hay una falencia en cuanto a su organización” (entrevista con Alberto Méndez, Todas las Sangres). Agrega que “Hay capacidad de movilización en torno a sus derechos. Más que nada en el tema agrícola, en sus derechos laborales. Pero en el tema de la reivindicación cultural, de identidad, no hemos logrado tener la capacidad de movilización. Podemos hablar en foros, eventos, de nuestros derechos, de nuestros principios, mandar cartas al gobierno, pero no hemos desarrollado una [capacidad de] movilización. Que ese ha sido nuestro freno, es hasta ahora nuestro punto débil” (entrevista con Alberto Méndez, Todas las Sangres).

Según los dirigentes de Todas las Sangres —Ana María Gamarra y Alberto Méndez—, la falta de organización y movilización tiene que ver con dos factores: la dispersión de la población afroperuana y la carencia de recursos “para poder juntar a todos” los afroperuanos.

3.6. La “debilidad” del movimiento afroperuano: ¿falta de identidad de los afroperuanos o problemas de representación de las organizaciones?

En general, el diagnóstico que hacen los líderes afroperuanos apunta a una caracterización del movimiento como “débil”:

La debilidad más que nada es en términos de movilización y de organización. En provincias, en el caso concreto de la gente negra, las organizaciones [de la gente negra] que existen en provincias casi no tienen un papel protagónico en sus comunidades. Existen muchas organizaciones solamente de nombre, en el papel, pero no tienen un

rol de incidencia en sus propias comunidades. (Entrevista con Alberto Méndez, Todas las Sangres)

Por su parte, Owan Lay opina lo siguiente: “La mayoría de las organizaciones afro en el medio son organizaciones que no tienen fondos, trabajan con voluntariado. Y muchas de ellas —debo confesarlo con bastante dolor— son solo un membrete” (entrevista con Owan Lay, Makungu).

Delia Barriga, de Fuerza por la Paz, señala que “las organizaciones todavía somos muy débiles, incluyendo la nuestra; falta estructura organizacional [...] y para hacer que participen [los afroperuanos] es todo un trabajo; los tienes que perseguir para que vayan, o que se beneficien de algo”. Ella le atribuye el problema a la inmadurez de las organizaciones, pero también a la baja autoestima, al racismo endógeno y a la falta de identidad “que te crea todo este complejo [de inferioridad]”.

Cecilia Ramírez, de CEDEMUNEP, está de acuerdo con que “todavía” las organizaciones afroperuanas no han “impactado” en las bases o, en todo caso, todavía no “como quisiéramos”: “No hay una organización tan fuerte, tan cuajada. Hace falta eso”. Dice que si bien con los grupos de mujeres con los que CEDEMUNEP ha trabajado el impacto sí ha existido, “no basta el trabajo con ellas; tienes que impactar en la comunidad en su conjunto”.

Para el presidente de la Asociación Todas las Sangres, “La gente afro[peruana] tiene un gran problema: no hay una organización del pueblo afro con capacidad de movilización. No hay”.

Son numerosas las referencias de las personas afroperuanas entrevistadas a las deficiencias que presentarían las organizaciones. Predomina la idea de que aún falta mucho por hacer y de que, pese al tiempo invertido, el trabajo de las organizaciones afroperuanas “no ha calado” lo suficiente en las comunidades implicadas (entrevista con Oswaldo Bilbao, CEDET). También señalan que si bien las organizaciones que existen ahora “son importantes”, en realidad “no tienen carácter representativo”; por ello, la población afroperuana “no tiene una organización a la que se adscriba porque siente que la representa”; “hace falta una organización con un rol representativo” (entrevista con Hermes Palma y Silvia Villa, asociación Margarita).

Algunos entrevistados atribuyen la debilidad de la sociedad civil afroperuana a serios problemas de comunicación: “Existe una clara asimetría en el conocimiento. No existen vasos comunicantes para establecer la comunicación de un lugar a otro, entre las mismas organizaciones” (entrevista con Owan Lay, Makungu). Desde esta perspectiva, eso también tiene que ver con una desigual formación profesional de los líderes de las organizaciones. Una gran limitación para plantear propuestas técnicas de envergadura sería “el bajo grado de profesionalización de las organizaciones civiles, traducido en el poco conocimiento sobre herramientas de gestión, elaboración y evaluación de proyectos de desarrollo, conocimiento de la dinámica de la cooperación internacional” (Lay 2010: 4).

Más allá de los enfoques de las organizaciones, el interrogante que queda planteado es si ese trabajo conlleva el reconocimiento —de parte de la misma población— de una reivindicación étnica. En otras palabras, si esas actividades se dan en un contexto comunal que tiene como uno de sus pilares centrales de cohesión la identidad afroperuana. De no ser así, el trabajo con las comunidades afroperuanas no tendría ninguna diferencia respecto a la labor de desarrollo llevada a cabo en cualquier otra comunidad (no afroperuana) del país.

Una argumentación que aparece en las entrevistas es que los afroperuanos estarían expresando su “identidad” al propugnar y buscar el desarrollo de sus comunidades: “El reconocimiento de la identidad es el reconocimiento de su quehacer diario... Yo tengo mi identidad chinchana y por lo tanto busco mejoras para mi pueblo, para mi comunidad. Y por eso me empodero” (entrevista con Alberto Méndez, Todas las Sangres).

Sin embargo, ¿hasta qué punto las organizaciones están logrando sus objetivos de concientización y reforzamiento de la identidad afroperuana en las bases? Los diagnósticos dan cuenta de problemas en el logro de metas a ese nivel. Un estudio relativamente reciente sobre la población afroperuana concluye que “En las comunidades afro no existe un abordaje explícito de la etnicidad y cultura afro. Esta es poco visible a pesar de existir grupos poblacionales discriminados y excluidos por razones étnicas” (Pro Santana 2006: 44).

La presente investigación ha detectado dificultades de las ONG para la “llegada” y el logro de una vinculación más fluida con las comunidades donde trabajan. Este resultado es coherente con el diagnóstico antes mencionado, que da cuenta de un desconocimiento del trabajo de las ONG entre los líderes comunales y funcionarios locales de las comunidades afroperuanas; además, según el mismo, entre aquellas personas que sí las conocían (alrededor de 28%), la evaluación de su desempeño es entre regular y negativa (Pro Santana 2006: 32).

Estos datos no hacen sino confirmar el hallazgo que Thomas III hizo a partir de una investigación anterior, cuando concluía que “El movimiento está basado en un pequeño entorno de personas y realmente no ha sido captado por la población afro-descendiente” (Thomas III 2005: diapositiva 20). Obviamente, la imagen de organizaciones afroperuanas que no son (re)conocidas por los afroperuanos resulta preocupante¹²⁸.

Una expresión de ese desfase es la distancia que parece existir entre la dinámica que se da en Lima, donde residen y desde donde operan las principales ONG y gran parte de las organizaciones comunitarias, y la que existe en “provincias”, donde se ubica la mayor parte de las comunidades afroperuanas. Es necesario tener en cuenta que, entre todas las organizaciones afroperuanas, las más dinámicas y con mayor presencia política son quince instituciones (CEDEMUNEP 2011), la mayor parte de las cuales tiene su sede central en Lima.

Este punto es uno de los temas más saltantes del diagnóstico de las organizaciones afroperuanas efectuado por Thomas III (2011). Se habría producido, así, un divorcio entre la dinámica de las ONG de Lima —que constituyen “las voces más prominentes en el movimiento afroperuano”— y las comunidades afroperuanas, localizadas principalmente en las áreas urbanas y sobre todo rurales de “provincias”. Thomas III llega a señalar que el manejo de recursos en manos de esas ONG habría generado una “relación

128 A modo de ejemplo se puede mencionar el caso de Zaña —una de las más importantes comunidades afrodescendientes del país—, donde las organizaciones que operan en Lima no son mayormente conocidas. Salvo el caso de CEDET, que ha realizado trabajo en la zona y que en la actualidad lleva a cabo un proyecto sobre violencia infantil, el resto de organizaciones de Lima no ha tenido presencia (entrevista con Valdemar Briones, Alma Zañera).

de dependencia” de los activistas afroperuanos de estas últimas zonas rurales, aunque recientemente se estarían creando asociaciones comunitarias de ámbito local (Thomas III 2011: 29).

Según dicho autor, entre los problemas del supuesto divorcio entre Lima (las ONG) y provincias (las comunidades rurales) destacarían las dificultades derivadas de “una falta de comunicación” entre ambas instancias. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, cabe preguntarse si el origen de ese desencuentro no es más estructural, y si tiene que ver incluso con el problema de la “representación” antes señalado.

Aunque ha habido esfuerzos por articular un trabajo con las comunidades de “provincias”, al parecer no han tenido continuidad ni han sido suficientes para generar una verdadera participación de bases. Aparte de la experiencia del Movimiento Negro Francisco Congo, la iniciativa más importante se dio hacia el año 2003, a raíz de la conformación de la CONAPA, cuando la organización ASONEDH —que tuvo una participación relevante en ese espacio instituido por el Estado— creó la Red Nacional de la Diáspora Afroperuana¹²⁹, sobre la base de la convocatoria a organizaciones sociales para constituir “mesas técnicas” locales de discusión acerca de la problemática afroperuana en varias comunidades de fuera de Lima. Sin embargo, ese proceso se fue diluyendo con el tiempo, motivo por el cual existe un amplio consenso entre los líderes entrevistados al señalar que en la actualidad la mayoría de esas instancias de representación son débiles y que en ciertos casos han dejado de operar como tales.

Desde la perspectiva de algunos líderes comunales y organizaciones de base, las ONG de Lima no representan a las poblaciones y comunidades afroperuanas. Los problemas de “representación” no solo residirían en la distancia geográfica, sino también en la falta de articulación social de las ONG, característica que, como se ha señalado, deriva de su propia naturaleza institucional.

En efecto, los testimonios de los líderes afroperuanos apuntan a señalar como un problema el funcionamiento de las organizaciones con lo que hemos

129 Más allá de la continuidad de ese trabajo organizativo, cabe resaltar el esfuerzo de ASONEDH que quedó reflejado en la creación de 62 organizaciones de zonas ubicadas fuera de Lima y afiliadas a la mencionada red. (fuentes: <<http://asonedh.org/wp/logros/>> y ASONEDH s. f.: 5-9).

denominado “lógica de ONG”: la búsqueda de financiamiento de proyectos para que la organización los impulse en una comunidad afroperuana. Pero el problema es que la percepción predominante del resultado de ese trabajo es muy crítica, por no decir negativa: los propios dirigentes de las organizaciones señalan que —al menos en una parte de las organizaciones— este tipo de intervenciones no solo carecen de efectividad, sino que no llegan a desarrollarse como debieran:

Se han formado muchas organizaciones más, y cada una quiere tener su punto de vista, cada una quiere jalar agua para su molino, cada una quiere presentar su proyecto y adquirir los beneficios para su organización... pero que al fin y al cabo no beneficia al mismo pueblo afro. Se trata de beneficios que se obtienen cuando presentan un plan o un proyecto a cierta entidad extranjera, y te lo financian. Y a las finales son ellos no más los que se benefician, y un grupito... Ellos dicen “hemos hecho tal cosa, hemos tal otra”, pero si tú mismo vas a provincia casi nadie conoce las organizaciones, ni qué están haciendo a beneficio de las comunidades. En Lima misma hay un montón de organizaciones que nadie las conoce. Tú vas y le preguntas “¿tú conoces a tal organización?” y te dicen “¿qué es eso?”. Son muy pocas las personas que saben de tal o cual organización. Pero muy poco. En realidad, nadie sabe que existen. Inclusive su mismo entorno no tiene conocimiento de las organizaciones ni de lo que están haciendo. En algunas organizaciones hay un interés personal, un interés económico... Hacen sus proyectos, hacen sus tallercitos, te toman fotos, hacen sus videítos, pero no hay un real trabajo del proyecto. (Entrevista con Rosa Medrano, Pastoral Afroperuana)

Si bien muchas ONG coordinan con las organizaciones de base para desarrollar sus proyectos, la diferencia entre ambos tipos de organización se mantiene y los actores locales la perciben. La intervención de una ONG (generalmente de Lima) en una comunidad con población afroperuana (de provincias) permite establecer un vínculo específicamente centrado en esa ONG.

Como ya se ha señalado, el único movimiento social y político que logró cierta representación y coordinación nacional de las comunidades afrodescendientes fue el Movimiento Negro Francisco Congo, cuyo proceso de crisis y debilitamiento fue, en cierto sentido, la contraparte del surgimiento y la consolidación de las ONG. Por ello, sus actuales dirigentes tienden a visualizar el futuro del movimiento social afrodescendiente como contrapuesto al desarrollo de las ONG: “Las ONG quieren tener influencia [en la población afrodescendiente] para ser solamente ellos. Cuando tengamos un movimiento unificado se va a acabar el trabajo de las ONG” (entrevista con Agustín Huertas, MNAFC).

De acuerdo con la opinión del líder yapaterano Abelardo Alzamora, “toda la vida ha habido un divorcio total entre las ONG y las comunidades de base”. Desde su punto de vista, las ONG no representan directamente a ningún pueblo, centro poblado ni comunidad afrodescendiente: “¿A quiénes representan ellos, a qué comunidad afroperuana del país?”. Incluso va más allá al señalar que “Le venden al pueblo su condición de ‘negro’ y ellos tienen otro estatus, en términos profesionales y económicos”. Esto estaría revelando, desde su punto de vista, intereses encontrados, disímiles y contrapuestos: “Si tú como dirigente te metes a mirar lo que son asuntos más técnicos, preocupado en que el proyecto te salga para poder vivir, entonces, ¿qué te va a importar la comunidad! Son dos lógicas distintas” (entrevista con Abelardo Alzamora, Casa de la Cultura de Yapatera).

La relación entre las ONG de Lima y las organizaciones comunitarias de las localidades no siempre es fluida. De hecho, en algunos momentos ha estado marcada por la desconfianza. Esto quedó en evidencia cuando la señora Sonia Aguilar, de la organización Ña Catita, refirió cómo fueron sus vínculos iniciales con el mundo de las organizaciones afroperuanas: “Nos invitaban a varias reuniones, de uno y otro lado. Por todo lado nos invitaban. Pero nosotros decíamos ‘¿cómo será?’. Pero como ya uno ya va entrando en ese círculo, ya uno se va enterando sobre quién es zutano, quién es fulano... Y así nos decían ‘fulano, ese es un vivo, te hace trabajar y él se lleva la gloria’” (entrevista con Sonia Aguilar, organización Ña Catita). En general, ella piensa que el movimiento afroperuano presenta debilidad:

El movimiento está un poco dormido. No se siente. Yo quisiera que fuera algo fuerte, más sonado. Yo fui, inclusive, cuando eligieron a los representantes afroperuanos para el INDEPA, yo fui secretaria. Entonces, [yo constaté que] siempre las organizaciones de Lima no piden apoyo para [las organizaciones] de provincias, a pesar de que son las comunidades las que necesitan más. Entonces siempre las [organizaciones] de Lima quieren ganar más, y son más hábiles, son más vivos. Son gente que están metidos en eso, y ni trabajan pero consiguen eso para fines lucrativos. Consiguen firmas, ahí, y sacan. (Entrevista con Sonia Aguilar, organización Ña Catita)

Sonia Aguilar incluso llega a quejarse de la existencia, según ella, de organizaciones que presentan proyectos en nombre de las comunidades, para beneficiarlas, pero que en realidad “son organizaciones ‘de fachada’”: consiguen el financiamiento, pero al final no invierten a favor de esas comunidades.

Al parecer, este divorcio entre las organizaciones de Lima y las comunidades de provincias se remonta a inicios del movimiento afroperuano. Según el testimonio de Abelardo Alzamora, en la década de 1990 una ONG limeña canalizó apoyo financiero internacional dirigido a la comunidad piurana de Yapatera; al quedar ese apoyo en manos de sus directivos se impidió, según Alzamora, que ese apoyo se tradujera en proyectos tangibles para la comunidad afroperuana y sus líderes locales.

Con la finalidad de salvar ese divorcio, desde la década del 2000 algunas organizaciones insisten en promover una representación macrorregional. Esto ocurrió, por ejemplo, cuando se convocó a un evento para la elección del Consejo Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, promovido por el Ministerio de Educación. Según las palabras de Abelardo Alzamora, refiriéndose a los representantes de las ONG, “Ellos venían manejando mucho tiempo todo desde Lima, por lo que se propuso que hubiera una elección por regiones, como una forma de garantizar una mejor representación de las comunidades afroperuanas. No queríamos ser convidados de piedra en ese tipo de eventos. Toda la vida nos habían representado ellos”.

Otros factores parecen haber contribuido también a la debilidad del movimiento afroperuano. Uno de ellos tiene que ver con la falta de fuentes de

recursos que permitan a las organizaciones de base y a las mismas asociaciones civiles disponer de tiempo para coordinar y trabajar con las comunidades.

Una constante en las palabras de los líderes entrevistados es que las organizaciones no reciben financiamiento; por lo tanto, no tienen recursos para realizar sus actividades en las bases ni para su labor de incidencia (entrevista con Carlos López, Cimarrones). Esto impide articular mejor el trabajo con las comunidades, teniendo en cuenta, sobre todo, que se trata de localidades dispersas a lo largo de la costa peruana. Varios entrevistados lo ven como uno de los motivos de la debilidad del movimiento afroperuano: “No hay capacidad económica”, se nos dijo. En su opinión, tal carencia implica una gran limitación para el fortalecimiento de la sociedad civil afroperuana: “Para trabajar lo de la Ley de la Consulta Previa, el tema de la educación, de identidad, de cultura, se requiere economía. Sin plata no se hace nada” (entrevista con Antonio Quispe, APEIDO).

La escasez de recursos se ha visto agravada a raíz de malos manejos de los fondos en algunas organizaciones ocurridos en el pasado:

Los recursos eran cada vez menores y, en todo caso, cada vez más controlados. Algunas organizaciones pierden piso. Algunas incluso cometieron errores graves en el manejo de recursos, quiero entender que por la inexperiencia o falta de destrezas necesarias, que los llevaba a no saber manejar adecuadamente los recursos, afectándose así las relaciones interpersonales y las relaciones con organizaciones internacionales, lo cual implicó también el incremento de la desconfianza desde la cooperación internacional. Yo creo que ese es un punto donde el movimiento afroperuano debería hacerse una autocrítica... Como consecuencia de eso, las organizaciones afroperuanas tienen grandes limitaciones para acceder a recursos para ejecutar actividades y fortalecer sus organizaciones. La cooperación internacional se hace más reacia para apoyar, y tiene preocupación y temor para dar soporte a las instituciones afroperuanas. (Entrevista con Rocío Muñoz, Perú Afro)

Otro tema importante relacionado con la supuesta debilidad del movimiento es el papel que cumplen los líderes, intelectuales y directivos

vinculados a las “asociaciones civiles afroperuanas” —lo que hemos denominado la “élite” afroperuana—. La mayor parte son profesionales (entrevistas con Todas las Sangres, ASONEDH, CEDET y otras); como sucede, por ejemplo, en el caso de Fuerza por la Paz, cuya directora es economista, la subdirectora es investigadora y periodista, y otro asociado (hermano de la directora) es ingeniero civil. También se puede mencionar el perfil del presidente de APEIDO: dirigente universitario, médico de profesión, con experiencia sindical y posteriormente alcalde distrital.

De hecho, dadas las restricciones estructurales planteadas por la exclusión y el racismo en nuestro país, son pocos los afroperuanos que han llegado a seguir estudios profesionales. Esto tiene directa relación con las condiciones estructurales de exclusión y racismo que se explicaron al inicio de este trabajo, pero que en el caso peruano derivan en una situación particularmente desventajosa de los afrodescendientes, que difiere, por ejemplo, de lo ocurrido en países como Colombia.

Una revisión de la historia del movimiento afrocolombiano da cuenta de un temprano liderazgo asumido por profesionales “negros” o afrodescendientes. El desarrollo de lo que se conoció a partir de los años setenta como el “movimiento de comunidades negras” tuvo como antecedentes la emergencia de un liderazgo “negro” en las décadas de 1920 y 1930, que enarboló discursos antihegemónicos y de reivindicación de los derechos de la población afrocolombiana. Este liderazgo fue consecuencia del surgimiento de una intelectualidad “negra” y de una élite política “negra” vinculada al Partido Liberal, como resultado del acceso a la educación formal y de la profesionalización de los hijos de algunas familias “negras” y “mulatas” colombianas (Wabgou et al. 2012: 68). Si bien en caso del Perú, como se vio, son también intelectuales y profesionales los que inician un proceso organizativo y de revaloración de la identidad afroperuana, este proceso ocurrió en décadas más recientes y no tuvo el activismo ni la recurrencia observados en el país vecino. Cabe plantearse, a modo de hipótesis, si la inexistencia de una participación política, partidaria y electoral de los afroperuanos tiene relación directa con las barreras sociales y económicas sufridas por estos para acceder a la educación superior.

Por otro lado, un análisis de redes aplicado al origen y la composición de las organizaciones afroperuanas pone en evidencia los estrechos vínculos familiares que caracterizan a la comunidad afroperuana en todo el país y al sector profesional que constituye —por así decirlo— la “élite” del movimiento afroperuano. Además de la reducida dimensión demográfica que ellos representan, se debe tener en cuenta que las relaciones familiares son una forma de relación y vínculo en la conformación de varias organizaciones.

Es, pues, una clase dirigente que sí ha recibido diversos tipos de formación y capacitación, o que, en todo caso, ha emprendido un proceso de autocapacitación en diversos temas relacionados a los derechos de los afrodescendientes y los enfoques del desarrollo para superar la pobreza. En algunos casos han accedido a seminarios y cursos de capacitación promovidos por instituciones internacionales, como —por ejemplo— los eventos sobre empoderamiento y gerencia social promovidos por el BID.

Sin embargo, como bien dice el presidente de Todas las Sangres, en realidad quienes (también) requieren capacitación —seguramente en mayor medida— son los líderes comunales: “Todos los dirigentes de las organizaciones venimos con experiencia de ser dirigentes; son gente capacitadas. A quienes deberían capacitar es en las comunidad y generar nuevos liderazgos” (entrevista con Alberto Méndez, Todas las Sangres).

En algunas organizaciones, como APEIDO, se señala que los promotores o representantes de la organización requieren capacitarse. Incluso el presidente de la institución define a sus miembros como personas entusiastas, que tienen una profesión y un bagaje de experiencia como dirigentes sociales, pero que requieren una formación más específica: “Nos hacen falta instrumentos técnicos, material humano con capacidades técnicas para llevar a cabo las propuestas”. Como organización, no han participado en muchas capacitaciones.

Cabe tener en cuenta, además, que gran parte de los dirigentes de las organizaciones afroperuanas tienen experiencia política —incluso, algunos, de militancia en partidos de izquierda—. En general, es un grupo de profesionales activistas cuya experiencia anterior ha servido para la creación y el desarrollo de muchas de las organizaciones.

En suma, una de las particularidades de estas organizaciones es que están conformadas en gran medida por profesionales con experiencia en trabajo comunitario, sindical o de militancia política partidaria. Los datos proporcionados en el primer acápite sobre la escasa proporción de afroperuanos que acceden a educación postsecundaria permiten ubicar a este grupo de dirigentes de la sociedad civil afroperuana como una élite social, política e incluso profesional. Es lógico que sea así, dado que se trata de personas que, al haber podido acceder a una formación especializada o a una carrera de nivel superior, cuentan —al menos, teóricamente— con las necesarias competencias personales y herramientas técnicas para generar propuestas de desarrollo y generar un discurso político. Quizás esto marque una dinámica que esté influyendo involuntariamente en la existencia de una distancia entre el discurso con una visión más política de esa élite y el discurso del afroperuano “común y corriente” de las comunidades:

En Lima, las ONG nos hemos constituido en élite. Porque las ONG están integradas por, en primer lugar, profesionales (la mayoría); luego están integradas por intelectuales; están integradas por... por ejemplo, no hay albañiles, no hay taxistas, no hay gente de a pie, no está el ciudadano común y corriente que termina su trabajo, se tiene que meter un baño en su trabajo y viene a la reunión... Ya tener la suerte de haber podido leer, de que te haya gustado la lectura... el afroperuano que haya podido leer veinte libros completos en su vida ya es un favorecido por la suerte. Y esa gente que ha leído veinte libros te aseguro que es distinta a los demás. (Entrevista con Carlos López, Cimarrones)

3.7. “Negros”, “zambos”, “morenos” o “afroperuanos”: ¿distintos discursos de identidad?

Existe una diferencia entre las etiquetas de identificación enarboladas por la mayor parte de las organizaciones afroperuanas y las que suele usar la población afroperuana de las comunidades; y es obvio que estas diferencias

refleje diferentes niveles de elaboración política discursiva. Como se señala en otros trabajos (Benavides et al. 2006, Pro Santana 2006), el término preferido (y más usado) por las personas afrodescendientes en el Perú es “negro”, aunque, de modo secundario, también se usa “moreno” o “zambo”, con variantes regionales semánticas diversas¹³⁰. Ese uso terminológico forma parte del discurso de reivindicación del “orgullo negro”, al que nos referimos en el primer acápite. Por el contrario, asumiendo una postura crítica y una reivindicación cultural y política, la mayor parte de las organizaciones afroperuanas recusa el uso del término “negro” y propugna el uso del membrete de “afroperuano” o “afrodescendiente”.

Si bien esta última opción resulta “políticamente correcta” —por estar, además, sustentada en una legítima postura antirracista—, no deja de ser un hecho la contraposición cultural e ideológica entre el uso cotidiano del término de autoidentificación, presente en buena parte de la población afrodescendiente en nuestro país, y el uso más “político” de un término que apuesta por la construcción de una identidad basada en el reconocimiento de la condición humana —antes que “racial”— de las personas. Desde nuestro punto de vista, esta suerte de desfase debería dejar de ser visto como un hecho anecdótico, desde el momento en que puede estar reflejando los problemas y las contradicciones en los procesos de construcción de las identidades afrodescendientes en nuestro país¹³¹ (véase el recuadro 1).

130 No resulta infrecuente constatar la crítica y el rechazo de los mismos afroperuanos hacia términos como “moreno”, usado a menudo por otras personas para no “ofender” a los afrodescendientes con el uso de términos que pudieran tener una connotación “racista”. Como alguna vez quedó registrado en una conversación personal, un adulto afroperuano limeño señaló: “Moreno es un apellido. Nosotros somos negros... y tenemos que sentirnos orgullosos y contentos de ser negros”, aunque estas preferencias tienen variaciones regionales y locales, como lo ha constatado un reciente estudio de GRADE sobre identidad afroperuana.

131 Por lo demás, es posible constatar el afloramiento de esta contradicción al interior de la misma élite de las organizaciones afroperuanas, sea mediante el eventual cuestionamiento que hacen algunos líderes de la legitimidad de la representación del movimiento de quienes no son fenotípicamente “negros”, como a través del sentido común de los dirigentes reflejado en las bromas y en el lenguaje cotidiano que usa el término racializado de “negro”.

Recuadro 1

Las formas de autoidentificación: ¿“negro” o “afroperuano”?

Quizás uno de los planos en el que se observa de modo más claro la tensión entre el discurso de la élite intelectual y política afroperuana, por un lado, y el discurso de los afroperuanos “comunes y corrientes” o de base, por otro, es el referido a la identidad y el uso de la terminología más “adecuada” para designarla. La participación del movimiento afroperuano en diversos foros internacional ha permitido a sus dirigentes nutrirse de enfoques de avanzada, como aquel que propone el uso del término “afrodescendiente” como una forma de recuperar la memoria histórica, reivindicar el origen geográfico y valorar la matriz cultural africana. Con justificada razón, esta denominación busca, además, reemplazar el uso de una categoría como “negro”, cuyo origen racista colonial resulta innegable.

Como bien se ha señalado, “La ideología afroperuana puede definirse ahora como el autorreconocimiento y orgullo étnico de ser descendientes de la diáspora africana, compartiendo una historia común que es la trata esclavista. El discurso de esta identidad nace en los descendientes de los sujetos ‘diaspóricos’, quienes rechazan la identidad de ser racializados externamente por el nosotros ‘europeo’ que se refería solo a la pigmentación de la piel” (Verástegui 2006).

El problema es que, mientras que la mayor parte de las “asociaciones civiles afroperuanas” —organizaciones comunitarias y ONG— promueven y difunden el término “afroperuano”, entre la población residente en las comunidades afrodescendientes las denominaciones preferidas siguen siendo otras, digamos, más “tradicionales”: el término más usado es “negro” —lo que ha quedado confirmado en varios estudios realizados en los últimos años— (Benavides et al. 2006, Pro Santana 2006, Moreno y Oropesa 2011). Hay otros términos que, en menor medida, también se constituyen en etiquetas de autoidentificación entre los afroperuanos, como “zambo” y “moreno”^(a).

(a) Debe hacerse notar que el término “mulato” no es una etiqueta de autoidentificación usada entre la población afroperuana; y que, pese a ello, es una de las categorías que aparecen en la opción de respuesta de la pregunta de autoidentificación étnica de la Encuesta Nacional de Hogares (ENAHOG): “Negro/mulato/zambo/afroperuano”, categoría que, además, deja de lado el término “moreno”.

Para gran parte de las personas afrodescendientes, los términos “afroperuano” o “afrodescendiente” —que constituyen etiquetas de identificación del movimiento afroperuano— no son aceptables ni generan sentimientos de apego y adhesión en las bases. Incluso, de acuerdo con los resultados de la aplicación de técnicas cualitativas, la apelación a la “ancestralidad” y el origen africano genera imágenes negativas, asociadas a la idea de atraso que supuestamente suponen las culturas tribales (Benavides et al. 2006).

Estas conclusiones tienen directa relación con la tesis de la investigadora Tania Golash-Boza relacionada con lo que denomina “*the collective amnesia of Africa among black peruvians*” [la amnesia colectiva sobre el África entre los negros peruanos]. Explica que, luego de la aplicación de etnografías, entrevistas e historias orales, encontró que muchos afrodescendientes residentes en una comunidad del norte del Perú, en Piura, desconocen que son descendientes de esclavos africanos (Golash-Boza 2005: 1).

La conformación de esta memoria colectiva parece ser el resultado de diversos procesos históricos. Entre ellos, se mencionan las características que adoptó el tráfico esclavista en el Perú y el hecho de que gran parte de los esclavos eran ladinos porque no provinieron directamente del África sino de países como Colombia y Panamá, lo cual habría producido la pérdida de su cultura africana original (Luciano y Rodríguez Pastor 1995: 273-274). A ese proceso de migración forzosa Tania Golash-Boza lo llama el “tránsito del Pacífico” y lo considera uno de los factores causantes de la “amnesia colectiva” sobre el África^(b). Incluso se ha señalado que el origen

(b) “Lo que está claro a partir de los manifiestos de carga es que los esclavos traídos al norte del Perú primero fueron entregados en Panamá y luego transportados al Perú. Este segundo tránsito, que yo llamaré el Tránsito del Pacífico, implica un esfuerzo adicional para las personas afrodescendientes en términos del recuerdo de sus orígenes y la transmisión, a través de los relatos del África, a su descendencia. Este no es el único motivo por el cual el África está más lejana, sino también que las personas miembros de la misma tribu o que residieron en la misma aldea tuvieron aún menos posibilidades de permanecer juntas a lo largo de dos arduas travesías por separado” (Golash-Boza 2005: 16). Traducción propia del texto original: *What is clear from the ships' manifests is that the slaves that were brought to northern Peru were first delivered to Panama, and then transported on to Peru. This second passage, which I will call the Pacific Passage, puts an additional strain on African-descended people in terms of remembering their origins and passing along their stories of Africa to their progeny. This is not only because Africa is farther away, but also because people who were members of the same tribe or residents of the same village were even less likely to be able to stay together over the course of two separate arduous voyages.*

étnico diverso de los esclavos traídos al Perú habría constituido uno de los factores de la debilidad de su acción colectiva.

Por eso, a diferencia de lo que parece suceder en otros países, en el caso peruano la referencia principal de los ancestros queda anclada en el territorio nacional: “Cuando pregunté a las personas de esa comunidad de dónde provienen, casi todas ellas ubicaron sus ancestros solo en el Perú. Incluso aquellos pobladores que pudieron rastrear sus historias familiares muchas generaciones atrás me dijeron que sus familias eran del Perú, y de ningún otro lugar” (Golash-Boza 2005: 3)^(c).

- (c) *When I asked people in this community where they were from, nearly all of them located their ancestry solely in Peru. Even those residents who could trace their family histories back several generations often told me that their families were from Peru, and not from anywhere else.*

El cambio terminológico es más que eso: revela un cambio de enfoque, de connotaciones culturales, ideológicas y políticas, operado al interior del movimiento afroperuano entre fines de los años noventa y comienzos de la década del 2000.

Debe notarse que el movimiento afroperuano asumía en sus inicios—de modo implícito o explícito— el enfoque de la “negritud”, con el consecuente uso del término “negro”. Eso se hace evidente en el relato de Agustín Huertas referido a la labor que el Movimiento Negro Francisco Congo llevó a cabo en Morropón: “Porque antes, cuando a la gente le decían ‘negro’ se sentían ofendidos, porque creían que lo estaban insultando y que ser ‘negro’ era lo último. Pero fuimos haciendo un trabajo de concientización con la gente, y la gente se fue aceptando como ‘negra’”¹³².

En todo caso, en una etapa primigenia del movimiento el discurso identitario hizo uso del término “negro”, en consonancia con la denominación que comúnmente empleaban las personas de las comunidades afrodescendientes:

132 Esta referencia de Agustín Huertas resulta complementaria a la posición de Newton Mori, quien opina que la amplia aceptación actual del término “negro” en muchas comunidades afroperuanas es, en cierta medida, consecuencia del trabajo desarrollado hace tres décadas por el Movimiento Negro Francisco Congo. Fuente: palabras en el Seminario Regional “Hacia los Censos Nacionales de Colombia (2015) y Perú (2017) desde una Perspectiva Étnica: Retos y Desafíos”, llevado a cabo en Bogotá, del 30 de enero al 1 de febrero del 2013.

“Más acá nos llamamos ‘negros’. Nosotros nos identificamos por ser ‘negros’. Es un orgullo para nosotros ser ‘negros’” (entrevista con Mariano Huertas Cruz, líder de MNAFC de Ingenio-Chulucanas).

Uno de los exdirigentes del Movimiento Negro Francisco Congo explica así el análisis realizado al interior del mismo en torno a la opción asumida para usar el término “negro”:

Sabíamos que “negro” tenía una connotación negativa, pero veíamos que tenía una significancia social dentro de las comunidades como elemento de identificación. Dependiendo del tono, del contexto y la manera como se usaba, podía tener una connotación negativa o positiva. Nosotros optamos por hacer una construcción positiva de [la palabra] “negro”, incluso como una cuestión de reivindicación: “¿Negro? Sí, pues, somos negros”. Tiene una connotación colonial, pero uno puede darle una connotación positiva. Era un referente negativo para la comunidad, pero nosotros lo convertimos en un referente positivo. Eso era parte del discurso identitario que tenía como soporte social una serie de expresiones como “música negra”, “Perú Negro”. (Entrevista con Newton Mori, exdirigente del MNAFC)

Sin embargo, posteriormente, y sobre todo durante la última década, el movimiento fue adoptando el término “afroperuano”, lo que supuso una labor de “concientización” realizada por sus dirigentes: “La gente decía más ‘negros’. No entendían qué era ‘afroperuano’. Pero yo les comenté a qué se refería ‘afroperuano’, que se trataba de los ‘negros’. Y así lo entendieron” (entrevista con Mariano Huertas Cruz, líder de MNAFC de Ingenio-Chulucanas).

Paul Colínó, líder del MNFC, relata del siguiente modo la metamorfosis identitaria operada en ese entonces:

Por esas épocas no se hablaba de afrodescendientes. Nosotros recién en la Conferencia de Sudáfrica de Durban, recién entramos como negros y salimos como afros. Fue una decisión. No solo fue una opción cultural sino más político... Lo negro viene relacionado con todo lo malo...

Y fueron los esclavistas quienes pusieron “negro” y los negros americanos no aceptaron eso y crearon la palabra black y luego la palabra “afroamericano”. (Entrevista con Paul Colinó, MNFC)

Para justificar el uso del término “afroperuano” o “afrodescendiente”, Paul Colinó señala: “Hemos vuelto a mirar a nuestra madre patria. Una de nuestras luchas es la de Sudáfrica. En nuestro mismo manifiesto, cuando nace el Movimiento Francisco Congo, nosotros manifestamos que compartimos la lucha solidaria con Nelson Mandela, con nuestro hermano de Sudáfrica. Y eso está hasta en nuestro símbolo”.

Otro líder afroperuano que participó en los iniciales esfuerzos por forjar el Movimiento Negro Francisco Congo explica cómo posteriormente los dirigentes (ya en la década pasada) decidieron adoptar ese enfoque de “afrodescendencia”. Sin embargo, afirma que esa lógica, principalmente planteada por los dirigentes de Lima, resultó difícil de asimilar para las bases de las comunidades del movimiento: “Que eso también llevó a un problema, porque la gente de provincias no lo llegó a entender. Ellos querían seguir siendo, y hasta ahora quieren seguir siendo, Movimiento Negro Francisco Congo” (entrevista con Guillermo Muñoz, ODACH).

El mismo entrevistado reconoce que eso refleja una discordancia entre el discurso de los dirigentes y el de las bases. Piensa, además, que esto no significa que las comunidades tengan una propuesta más atrasada o menos elaborada, pero al mismo tiempo explica esa “resistencia” de parte de las comunidades apelando a las teorías del racismo internalizado. Según él, las personas de esas comunidades no llegan a entender el significado ni el sentido político del ser “afrodescendiente”; y, según él, esto tiene que ver directamente con los prejuicios raciales de la población afroperuana, “porque un niño afrodescendiente por la influencia sutil de los medios y la comunicación ya a partir de los cuatro años empieza a darse cuenta que es más bonito ser blanco” (entrevista con Guillermo Muñoz, ODACH).

En cierto sentido, llama la atención que este aparente desfase no sea problematizado por la mayor parte de los dirigentes de las organizaciones afroperuanas. Existe la tendencia a justificarlo a partir de disquisiciones que

explican el problema con razones históricas o por las características de la población. La propia percepción de esos dirigentes —cuando se refieren a esa distancia— alude al racismo internalizado de las personas de base, que no quieren reconocer ni asumir su condición afrodescendiente y, por lo tanto, prefieren negar su identidad. Se alude así a la tesis del racismo endógeno y a la debilidad de las identidades étnicas debido al enraizamiento de la discriminación en nuestro país.

Otro entrevistado señala incluso que esa actitud responde a la estrategia esclavista colonial de reclutar a los afrodescendientes y contraponerlos a otros afrodescendientes (entrevista con Antonio Quispe, APEIDO), hipótesis con asidero en estudios históricos que subrayan precisamente esas estrategias de dominación de parte de los esclavistas.

Para algunos, las características de la explotación esclava condicionan, hasta hoy, la supuesta incapacidad de los afroperuanos para organizarse y reconocer autoridades o liderazgos entre sus semejantes. En esta línea, José “Cheche” Campos narra que llegó un momento en el que, al interior del movimiento afroperuano, “se generó la fricción, porque todos querían ser dirigentes”. “Lo que sucede es que los negros no respetamos los liderazgos, porque no estamos habituados al liderazgo. Prefieren el liderazgo blanco al liderazgo negro”, añade.

Otras explicaciones vinculan la “falta de conciencia” al problema educativo, y al hecho de que las barreras de acceso a una formación profesional limitan las posibilidades de cultivar liderazgos locales (entrevista con Alberto Méndez, Todas las Sangres). Esto no deja de tener mucho sentido, habida cuenta del problema que representa la ya mencionada falta de acceso a la educación superior de los afroperuanos.

Los tres factores mencionados (escasa “conciencia” debido al racismo endógeno, divisionismo como característica de la dinámica social afroperuana y falta de líderes) constituyen, en efecto, problemas que se derivan de los condicionantes heredados de la explotación esclavista, que habrían influido en la inexistencia de una importante movilización política basada en la identidad étnica en el caso de los afrodescendientes de nuestro país.

Hay observaciones de los líderes entrevistados que revelarían que, efectivamente, existe un problema en ese ámbito. Los factores de “movilización”

que primarían serían aquellos derivados de la condición de “clase” y, en todo caso, de los problemas sociales, educativos, culturales y económicos de la comunidad. Los intereses centrados en la lucha por los derechos ciudadanos —principalmente vinculados al discurso antirracista e identitario—, en cambio, no tendrían mayor poder de convocatoria.

Uno de los líderes entrevistados da cuenta de este problema del siguiente modo:

Para temas puntuales en función de sus derechos de su economía, como el precio del algodón, sí se moviliza. Inclusive muchos negros comandan esas movilizaciones en el sur y en el norte. Pero en cuanto a las movilizaciones por sus derechos más culturales, ciudadanos, ahí hay una falencia en cuanto a organización; siempre ha habido eso. Pero si tú lo llamas al negro para que vaya al velorio, o para que vaya a misa para la fiesta patronal, ahí sí está el negro. Falta un poco más de conciencia, más educación. (Entrevista con Alberto Méndez, Todas las Sangres)

La mayor parte de las organizaciones afroperuanas ha asumido la reivindicación del uso del término “afroperuano”, fundamentando su posición en la crítica —legítima y con amplio asidero histórico— al uso del término “negro” a causa de su contenido racista. En este sentido, se señala que “el término ‘negro’ fue y será siempre un término impuesto por el esclavizador”¹³³ y que su uso práctico (al nivel de la designación de seres animales) no revela sino el profundo desprecio por la condición humana del afrodescendiente. Pero, además del rechazo al término “negro” por su profundo contenido racista, la propuesta alternativa de “afroperuano” responde también a una estrategia política cultural de reivindicación de un pasado, una historia y una cultura:

Hay un motivo importante por el cual los descendientes de aquellos esclavizados decidimos llamarnos afrodescendientes. ¿Cuál es? Reivindicar nuestra procedencia y ubicarnos como seres humanos con un pasado y

¹³³ Fuente: Carlos López Schmidt. *¿Negro peruano o afroperuano?*, en <<http://www.concytec.gob.pe/foroafroperuano/afro negro.htm>>.

una procedencia común. Para algunos no es fácil entenderlo. En más de una oportunidad hemos discutido al respecto sin reparar en que en este nuestro Perú multicultural, formado por peruanos pertenecientes a distintas etnias, no hay ninguna otra a la que se le identifique por el color de su piel. Cuando nos referimos a peruanos o peruanas provenientes del Ande, decimos “andinos” o “andinas”; si de la Amazonía, “amazónicos” o “amazónicas”; por tanto, si decimos descendientes de africanos, debemos decir “afroperuanos” o “afroperuanas”¹³⁴.

Esta ha sido la apuesta estratégica del movimiento afroperuano en los últimos años, al menos desde la década pasada: la asunción de una identidad cultural apelando a la “ancestralidad” africana. Como se señala en una entrevista, “La posibilidad de unirnos y de construir una identidad común pasa por reconocer lo que hicieron nuestros ancestros y por reconocer nuestro pasado. [Reconocer] que venimos de una etnia, de una cultura fuerte, inteligente. Pasa por el hecho de reconocer que esa desunión que tuvimos fue incentivada e impuesta. Pasa por reconocer que somos hijos de la diáspora. Que tenemos una madre común” (entrevista con Carlos López, Cimarrones).

Rocío Muñoz justifica este proceso de construcción identitario que apela a la ascendencia africana argumentando del siguiente modo:

Antes de eso, la construcción de la identidad a partir de la “raza” se daba mediante la reafirmación del ‘negro’ o la reafirmación de la ‘negra’ como un concepto que, como sabemos, tiene toda una carga negativa. Pero en el marco de la creación discursiva de las organizaciones afrodescendientes era una especie de “sacarle la vuelta” a todas esas connotaciones negativas. Se buscaba, así, reivindicar toda una serie de elementos, patrones positivos, que permita generar un mayor vínculo entre los negros. Sin embargo, después de [la Conferencia de] Durban la idea de lo afrodescendiente que comienza a aparecer como un discurso que aporta a una identidad más política, más discursiva, se va instalando. Entonces, eso

134 Fuente: <<http://www.concytec.gob.pe/foroafroperuano/afronegro.htm>>.

nos coloca en esa idea de reconocer nuestra “ancestralidad” africana, pero en un escenario geográfico distinto: “reconozco esta conexión con África, pero soy parte y resultado de una diáspora, de una migración forzada”. (Entrevista con Rocío Muñoz, Perú Afro)

La entrevistada lo ve como un gran avance, en la medida en que se trata de un discurso más político que se articula a una serie de demandas que antes no había. Permite problematizar mejor las desigualdades sociales más allá del color de piel, ubicando la dimensión social, cultural: “Cuando recuperas lo afrodescendiente vas más allá del color de la piel. Y además incorporas otras categorías como la clase social, el factor económico, el mercado laboral, y conectarte con otras demandas, como el movimiento de mujeres, el movimiento indígena, etcétera”.

Es importante resaltar el énfasis que Rocío Muñoz pone en la idea de llevar a cabo una labor paulatina de pedagogía política que tome en cuenta la realidad desde la cual se parte —el predominio de ciertas formas de auto-percepción y autodesignación de la población afroperuana que no coinciden necesariamente con el enfoque propuesto por las organizaciones—:

Todas estas configuraciones o términos están simultáneamente en el escenario. Entonces, quien aplique cualquier mecanismo, instrumento o investigación, tiene que entender que mientras que en el Perú no haya un debate que empiece a sanar o a establecer momentos de este proceso, va a tener que utilizar los términos conocidos. Porque es verdad que si bien la identidad es discursiva, es tu identidad, y tienes que partir y apropiarte de esa identidad; le vas a dar un contenido político a esa identidad. Por eso yo creo que una buena opción es plantear todos aquellos términos, todas esas formas de identidad que la gente utiliza desde su cotidianidad, porque es desde ahí que se reafirma; y calculo que cada persona va a tener un discurso de apropiación de esa identidad, y eso no podemos negarlo. Mientras que eso no sea parte de un debate de este grupo étnico, y de un debate nacional incluso, es así. La utilización de esos distintos términos es parte de la construcción de la identidad afroperuana. (Entrevista con Rocío Muñoz, Perú Afro)

La reivindicación del término “afroperuano” es parte de una estrategia para contraponerse a la subvaloración derivada de la imagen de ignorancia y falta de “cultura” en la que se ha encasillado a la población afroperuana. Frente a esto, se opta por reivindicar el ancestro africano y subrayar la idea de que los afrodescendientes eran portadores de una cultura rica: “Porque la historia del negro en el Perú tiene que ver con la historia del África, porque vinieron del África. Y que muchos de esos negros que vinieron eran príncipes, era gente que sabía, no eran ningunos ignorantes” (entrevista con Guillermo Muñoz, ODACH).

Existe una posición crítica, aunque minoritaria, frente a esta “nueva” y reforzada tendencia de construir la identidad en torno a “lo afro”¹³⁵. Esta posición es la que sustenta el fundador de una de las organizaciones afroperuanas más antiguas (de los años sesenta), la ACEJUNEP, José Campos Dávila¹³⁶. Para él, se trata de entender a cabalidad la condición multicultural y “poliétnica” del Perú, recuperando el sentido de la “identidad nacional”, por lo que, desde su punto de vista, se debe asumir “una actitud diferente [frente] a las propuestas indigenistas y de las negritudes, es decir, ‘dejar de llorar sobre la leche derramada’ y asumirse como ciudadanos de la nación sin

135 De hecho, no todas las organizaciones y representantes afroperuanos suscriben el enfoque y el discurso de la “afrodescendencia”. En un plano simbólico de la representación de los afroperuanos mediante la danza, una representante de la Pastoral Afroperuana relataba cómo a algunos líderes no les parecía adecuado el uso de trajes africanos en determinadas actividades musicales y culturales: “Los mismos afros líderes nos criticaban: ‘¿Qué es eso? Eso es huachafería’” (entrevista con Sara Lazo, Pastoral Afroperuana). Según nuestra entrevistada, ella llegó a comprender esa posición cuando tuvo oportunidad de participar en una reunión del Ministerio de Cultura sobre el tema de la consulta previa, donde —según su punto de vista— se hacía evidente la posición preeminente que los representantes andinos y amazónicos procuraban obtener a partir de su condición de “pueblos originarios”, excluyendo a los afroperuanos. Frente a esto, ella hizo un reclamo para que estos también sean reconocidos como interlocutores válidos frente al Estado peruano: “Para mí, mi sorpresa fue enorme cuando a viva voz los líderes indígenas dijeron: ‘Ellos no son de acá. Nosotros sí, a nosotros nos pertenece el territorio. Ellos son africanos, ellos no son peruanos’. Entonces entiendo ese golpe, el por qué los líderes afros no quieren que se les diga ‘afros’ sino ‘negros’. El solo hecho de decirles ‘afros’ los está llevando a África. Pero si nosotros no conocemos África, no tenemos a nadie allá. Si tú a un afrodescendiente, ahorita... no es como a un japonés que le dices: ‘Hermano, ¿tú quieres ir a Japón? Ya, ok, vamos’. Incluso porque tiene familia. En cambio, el afro no. No tiene nada allá”.

136 Siendo una posición singular, no deja de ser importante no solo por tratarse de uno de los pioneros del impulso organizativo afroperuano, sino porque gran parte del discurso “calza” con lo hallado en la mentalidad popular afrodescendiente en el Perú, como ya se señaló. Sin embargo, ciertamente, su pensamiento no tiene mucha gravitación sobre el movimiento afroperuano porque, como él mismo señala, ha preferido dedicarse a sus actividades académicas y alejarse de lo que él mismo percibe como el mundo conflictivo de las organizaciones afroperuanas.

minusvalía, con una conducta social proactiva en beneficio particular y general” (Campos 2010: 9). Usando el concepto de la “tigritud” —que sustenta la idea de que “el tigre no necesita proclamar su tigritud”¹³⁷—, Campos critica la alternativa a la “negritud” como estrategia de diferenciación y afirmación identitaria. Defiende, además, no solo la demanda de reconocimiento de parte del Estado sino la resiliencia expresada en la capacidad propositiva y la “auto-preparación” para superar los obstáculos de la exclusión (Campos 2010: 9-10).

A pesar de la crítica al enfoque de la “negritud” en Estados Unidos y América Latina, Campos prefiere el uso del término “negro” antes que el de “afrodescendiente”¹³⁸. Específicamente, ante la objeción de que esa denominación tiene una carga racista innegable, José Campos Dávila señala:

Pero el término “negro” lo puedes revalorar. Es más fácil revalorarlo que insertar un nuevo término, el de “afrodescendiente”... Entonces, ¿de dónde me salen a mí con eso de ‘afrodescendiente’, si yo no quiero ser “afrodescendiente”? Entonces, yo lo que planteo: ¿y mi peruanidad dónde está? Si soy “afrodescendiente”, ¿cómo me encuentro como peruano, dónde me ubicas? ¿Con qué concepto, con el de “afroperuano”? Bueno, “afroperuano” se acerca más, sin embargo, yo prefiero el término “negro peruano”. Porque me siento que estoy rescatando todo aquello que había desaforado. El término “afro” es un término, para mí, absurdo. ¿Afrodescendiente? Sí, pero sucede que en África hay sesenta y dos países, y como doscientas o trescientas etnias que se diferencian nítidamente... Y tienes tú la zona norte, arábiga. Entonces, cuando tú

137 José “Cheche” Campos señala haber tomado el término de Wole Soyinka, escritor nigeriano y premio Nobel de Literatura en 1986, quien propone un “salto al futuro” y una apuesta por “la integración total del negro a la sociedad moderna” sobrepasando los prejuicios y las taras del racismo: “Para Soyinka y seguidores, no hay que perder tiempo en luchar contra los rezagos del pasado (debemos leer <algunos racistas>). En la actualidad debemos prepararnos académica, social, económica y políticamente para el gran salto de la humanidad. Si no estamos listos como el tigre para saltar sobre la presa en el momento preciso del desarrollo económico-social de nuestros estados, entonces perderemos el tren de la historia” (Campos 2010: 14).

138 En esa misma línea argumental, José “Cheche” Campos declaró, entrevistado para un periódico local, lo siguiente: “En África me di cuenta de que yo era peruano, no africano ni afro. Ellos no creen en eso de que eres afro ni nada por el estilo, tú eres peruano, de otro continente, de otro país y punto. Acá quieren que uno se convierta en africano. Allá eres peruano, nada más, y es lo primero que tienen que aclararte” (*El Comercio*, 25 de setiembre del 2012, A-24).

concatenas todo en un solo término relacionado a África, entonces, ¿encuentras mucho y no encuentras nada! En suma, el término “afro” no define nada, define un continente. No hay homogeneidad, no hay identidad. Pero con ese término, nos meten a todos en un mismo saco. Por eso yo prefiero el término ‘negro’. La misma Victoria [Santa Cruz] decía: “negra, pues, y qué”. (Entrevista con José Campos, fundador de ACEJUNEP e INAPE)¹³⁹

Según José Campos Dávila existe una presión que proviene de los organismos internacionales y de la cooperación internacional, que acaba imponiendo esa terminología: “El panorama internacional modifica la cosa, ¿no?... Van y le venden la idea, el término... Y, dicen, ‘si usted no está en el término, no entra en las negociaciones’. Y las fundaciones dicen, ‘no, entonces, estos no manejan bien conceptualmente la cosa’, ¿no? Entonces, ‘¿para qué te vamos a financiar?’” (entrevista con José Campos, fundador de ACEJUNEP e INAPE).

Algunas propuestas, desde lo que podríamos denominar la “intelectualidad orgánica” del movimiento afroperuano, apuntan a brindar un sustento teórico e ideológico al discurso de las organizaciones apelando a la construcción de un “discurso histórico afroperuano”. Uno de los esfuerzos más interesantes es el que expone Newton Mori Julca, quien señala que sí existe un “pensamiento afroperuano” y que está basado en cuatro elementos: a) “la afirmación o el reconocimiento de ser negro”; b) “el reconocimiento de la esclavitud como un hecho central y determinante de su historia”; c) el racismo “como factor de exclusión y división social endogrupal y exogrupal”; y d) “la necesidad de la unión al interior de la comunidad” (Mori 2005c: 51). Ese “pensamiento afroperuano” se basa, según el autor, en un “discurso histórico afroperuano” en el cual el elemento de “lo africano” se constituye

139 El entrevistado alude a uno de los más conocidos poemas de Victoria Santa Cruz, “Me gritaron negra”, en el que se narra la metamorfosis de la identidad negra de una mujer que de niña renegó de su color por ser insultada y discriminada por “negra” (*Y odie mis cabellos y mis labios gruesos y mire apenada mi carne tostada / Y retrocedí*); pero que luego cambia de actitud y revierte esa negación inicial transformándola en un orgullo por su “color”: *Llaman a los negros gente de color ¡Y de qué color! Negro ¡Y qué lindo suena! [...] “Y avanzo segura / Al fin / Avanzo y espero / Al fin / Y bendigo al cielo porque quiso Dios que negro azabache fuese mi color / Y ya comprendí / Al fin / Ya tengo la llave / Negro, negro, negro... / ¡Negra soy!*

en una pieza clave de la construcción de la identidad del afroperuano, pero cuya presencia y aporte a la construcción de la nación peruana resulta otro eje fundamental del discurso histórico afroperuano (Mori 2005c: 55-56).

Como parte de sus reflexiones, el autor se pregunta: “¿Cuánto de esa ancestría conservamos?, ¿cuál es el tipo de relación que establecemos con el África?, ¿es un referente únicamente o una fuente a la cual remitirnos?” (Mori 2005c: 53). Pareciera que el autor propone optar por esto último y apelar al origen africano para revalorar, recuperar y recrear una tradición heredada de ese pasado. Y aunque reconoce que en nuestro caso —a diferencia de lo que ocurre en países como Brasil y Cuba— no es posible encontrar “patrones culturales africanos”, propone una “estrategia de afirmación étnica” a partir de la reelaboración y recreación de esa cultura africana, asumiendo el enfoque de la tradición como invención (Mori 2005c: 53). Sin embargo, al mismo tiempo, el autor es consciente de las limitaciones y los riesgos de una estrategia de ese tipo aplicada mecánicamente a la realidad peruana, por lo que, haciendo uso del ejemplo de la vestimenta, advierte el peligro de adoptar usanzas africanas o de trasladar costumbres y tradiciones sin una previa “adecuación”. Concluye, en consecuencia, que ese tipo de estrategias no contribuye a la afirmación de una cultura afroperuana (Mori 2005c: 53).

Estas reflexiones nos parecen interesantes y pertinentes, habida cuenta de la importancia que tiene para el movimiento afroperuano la apelación a la ancestría y la tradición africana. Un balance de los testimonios parece indicar que no existe en la mayor parte de dirigentes de las organizaciones afroperuanas una problematización sobre los dilemas y las consecuencias que implica, para el caso peruano, la adopción de un discurso identitario basado principalmente en el origen y la ascendencia cultural del África.

Ciertamente, esta situación es solo una “fotografía del momento”, el reflejo de un diagnóstico de cómo están las cosas ahora; pero para nada constituye un determinante a futuro. No obstante, como señaláramos en el primer acápite, existen condicionantes estructurales en la construcción de la identidad afroperuana que, según creemos, el movimiento afroperuano debería tener en cuenta para establecer sus estrategias de lucha y sus reivindicaciones.

Quizás el desafío del movimiento afroperuano para la elaboración de un discurso identitario enraizado en las comunidades de base implique conciliar la perspectiva de la ancestralidad africana con el arraigado sentimiento de “peruanidad” entre los afrodescendientes de nuestro país. Algunas organizaciones afroperuanas enfatizan este último elemento señalando el resultado que supone ser “negro” y “peruano” a la vez:

A veces discrepamos con algunas organizaciones que solo hablan del negro y de negros asociados con la esclavitud... Y dicen que al negro debe sacársele el cepo... Nosotros queremos que se nos conozca por los aportes que hemos hecho al Perú. Queremos que se nos reconozca como parte de este país. Como ciudadanos, como peruanos. Nosotros somos peruanos. En realidad, no es que “nos identificamos como peruanos”, ¡sino que somos peruanos! Yo soy peruano, de nacimiento; mi abuelo, mi padre, mi madre, todos somos peruanos. Por eso yo soy un negro peruano. Y mi identidad es peruana. Yo me identifico con mi himno, nos identificamos con nuestra bandera, con nuestras guerras, con nuestro mar... porque nuestra sangre está regada de norte a sur, de sur a norte. Hemos participado en las luchas por la emancipación de este pueblo que se llama Perú [...]. Por lo tanto, nosotros, como movimiento, reafirmamos nuestra peruanidad. (Entrevista con Alberto Méndez, Todas las Sangres)

Por lo demás, la tarea de la construcción identitaria implica una labor pedagógica con una dimensión histórica —porque supone una recuperación de la memoria y el protagonismo afroperuano en la historia local y nacional— y que al mismo tiempo implica un plano político —por la tarea de “concientización” que supone—. Estos esfuerzos implicarán necesariamente la construcción o elaboración de un discurso identitario cuyas características, contenidos y énfasis están aún por definirse.

3.8. “Rivales allá, rivales acá”: el pasado de fragmentación y falta de unidad del movimiento afroperuano

Para John Thomas III, las debilidades del movimiento se pueden atribuir fundamentalmente a tres factores: la debilidad de la sociedad civil afroperuana, fragmentada sobre todo durante el régimen fujimorista; la falta de una experiencia de organización entre los afroperuanos; y la falta de una clara definición de una identidad negra en el Perú (John Thomas III 2005: diapositiva 20). Esto ha dado como resultado que, a pesar de casi veinte años de trabajo, el movimiento afroperuano exhiba aún una inmadurez política (Thomas III 2005: diapositiva 20).

Un joven líder afroperuano vincula de este modo el problema de la dispersión y la falta de legitimidad: “la explosión de nuevas organizaciones de la sociedad civil trajo consigo la formación de una serie de organizaciones unipersonales, las cuales pasaron, en muchos de los casos, a formar parte de redes nacionales o mesas de trabajo que no contaban, en la mayoría de los casos, con la legitimidad real de los actores locales” (Lay 2010: 3).

Las redes, que aparentemente implican una mayor fortaleza, en el fondo revelan una debilidad proveniente de un problema de legitimidad: “Asimismo, la formación de redes, como estrategia de visibilización organizacional individual, debilitó el proceso pues no contribuyó a la formación de interlocutores válidos frente al Estado, sino fue utilizado como una *herramienta* de capitalización del poder individual en detrimento de la unidad colectiva” (Lay 2010: 3-4).

Uno de los elementos centrales que ha caracterizado el desarrollo del movimiento afroperuano es su constante división y fragmentación (Thomas III 2011, Pro Santana 2006, Mori 2005d). Casi se podría decir que la historia reciente del movimiento está marcada por la aparición de nuevas organizaciones a partir del desdoblamiento y fraccionamiento de las anteriores. Lo más resaltante acá —y que marca también una diferencia con el movimiento indígena, tampoco exento de divisiones— es que esas diferencias no parecen responder a un debate o a desacuerdos ideológicos ni programáticos, sino principalmente a diferencias entre personas y a rencillas y resentimientos

generados a ese nivel; y así lo señalan los dirigentes entrevistados (representantes de APEIDO, de Todas las Sangres, etcétera)¹⁴⁰.

Hay quienes sostienen que la proliferación de organizaciones en los últimos años es un mal síntoma porque expresa un “vacío de representación”:

No refleja un proceso de organicidad, de organización, de afirmación. Es una expresión de la crisis del movimiento “negro” en el Perú. Porque no hay una organicidad, no hay un eje discursivo; no hay un horizonte político. Cada quien quiere su espacio de poder, si es que tiene conciencia de lo que es un espacio de poder, y si es que no le ha puesto un nombre para tener su justificación, para decir que “estoy trabajando con una organización de base”. (Entrevista con Newton Mori, exdirigente del MNAFC)

Como lo reconoce uno de los líderes históricos del movimiento afroperuano,

La división es parte de nuestra tara. Esa simbiosis de miedo histórico, de resentimiento, de odio que tenemos [...] Es la carga que llevamos. No podemos erradicar todavía... es muy difícil que el afrodescendiente arranque del cerebro ese casete de la cabeza, de que fue esclavizado. Muchos se resisten, y otros se resignan. Nos enseñaron eso. Nos enseñaron a estar divididos. Entonces nos juntaron acá [en el Perú], pero nosotros hablábamos diferentes idiomas. Y de allá del África veníamos con ese enfrentamiento porque veníamos de distintas naciones. Rivales allá, rivales acá. Cada uno tenía su cofradía, y ahora estamos atomizados; hay como treinta organizaciones. (Entrevista con Paul Colínó, MNFC)

Al momento de intentar explicar los orígenes de la división y la fractura del movimiento afroperuano de hoy, en más de un entrevistado emerge la referencia a un sistema orientado a impedir la unidad de los esclavos explotados: “Como estrategia básica de poder, nos dividieron y nos separaron” (entrevista con Antonio Quispe, APEIDO).

¹⁴⁰ Algunos diagnósticos añaden a los factores señalados la existencia de “líderes afroperuanos” que “se aprovechan de las personas de la comunidad y lucran a costa de estas” (Rojas s. f.).

En una línea de interpretación algo distinta, algunos dirigentes piensan que el racismo y la exclusión que históricamente ha vivido la población afroperuana se relaciona con la división actual del movimiento: “Las pocas oportunidades —por no decir nulas— que tenemos hacen que [cuando estas se presentan] nosotros estemos en constante competencia para sobresalir, para todo” (entrevista con Cecilia Ramírez, CEDEMUNEP).

Desde el punto de vista de un entrevistado,

Desde los ochenta, de cada organización se han desprendido varias organizaciones. Y hay algo así como ‘madres comunes’ de las organizaciones. De ese modo, las personas que tienen una organización han pertenecido a otra. Cada institución tiene una historia de relacionamiento particular entre las personas, que en algún momento llevó a escisiones entre ellas, lo que ha llevado a celos profesionales... o más bien personales, porque decir ‘profesionales’ es darle una categoría que no corresponde. (Entrevista con Owan Lay, Makungu)

Quizá la única excepción a esta regla sea la división que generó a fines de los noventa la iniciativa de algunos pocos líderes afroperuanos de apoyar al fujimorismo para lograr una cuota de poder, aunque ahí también parecen haber influido las pugnas más personalizadas, como la candidatura al Congreso centrada en la persona de Elsa Vega (entrevista con Rocío Muñoz, Perú Afro). En todo caso, el personalismo aparece como el factor principal de esa división existente (entrevista con Delia Barriga, Fuerza por la Paz).

Pero hay quienes analizan el tema de la división vinculándolo a los rasgos de funcionamiento de la sociedad peruana y a lo que algunos denominan “la estrategia colonial de dominación” orientada a dividir a los afroperuanos (entrevista con Antonio Quispe, APEIDO). La huella que habría dejado la esclavitud a través del sometimiento del afroperuano y el fomento en él de una mentalidad de obediencia en una relación de “proteccionismo” tutelar explicaría en gran medida la tendencia al divisionismo y la disgregación (entrevista con Antonio Quispe, APEIDO).

En todo caso, existe un amplio consenso al interior del grupo de líderes y dirigentes del movimiento afroperuano respecto a la percepción de que uno

de los rasgos centrales del mismo es la desunión: “Todos hablan de políticas públicas, de salud, de educación, de lo beneficioso que sería para el pueblo afro... pero llegado el momento alguien plantea algo, y el otro objeta, y que ‘no estoy de acuerdo con este punto de acá’. Y eso trunca y no dejan avanzar hacia los otros puntos que se están tratando” (entrevista con Rosa Medrano, Pastoral Afroperuana).

Se señala la debilidad de un movimiento orgánico que no llega a confluir en torno a ejes programáticos, en contraste con acciones esporádicas y eventuales de unidad:

Como movimiento todavía nos falta madurez; todavía no hemos podido articular. Ha habido muchas iniciativas para poder sentarnos y poder tener una agenda en común... pero tiene que ver con protagonismos personales, con invalidación de procesos anteriores...: “si yo no estoy, no es válido”. Esto ha generado que no nos hayamos podido sentar y avanzar [...]. Hay gente que no puede separar las cosas personales con lo institucional. Tiene que ver con una madurez política y personal. (Entrevista con Cecilia Ramírez, CEDEMUNEP)

Una de las principales consecuencias del divisionismo es la debilidad institucional y la falta de continuidad del movimiento afroperuano. En opinión de uno de los líderes del Movimiento Negro Francisco Congo de los años noventa, la aparición de una organización como desprendimiento de una anterior se daba como ruptura dentro de un proceso organizativo sin capacidad de acumulación: “Siempre era empezar de cero; no había un proceso acumulativo. Cada grupo que iba surgiendo volvía a plantearse las mismas cosas que otros grupos ya se habían planteado”, lo cual se agravaba debido a la inexistencia de textos y documentos que plasmaran las ideas y los debates (entrevista con Newton Mori, exdirigente del MNAFC).

Probablemente un factor que influyó en la disgregación o fragmentación de las iniciativas fue el surgimiento de organizaciones con “lógica de ONG”. Como afirma uno de los dirigentes entrevistados, el divisionismo tiene que ver también con que “se pretende que los dineros de la ayuda internacional vayan a cada organización”. En una perspectiva más radical, otro líder

comunal se refiere a la crisis y división del movimiento afroperuano de las últimas décadas del siguiente modo: “En realidad, yo no sé si fue el movimiento o fueron las discrepancias entre las ONG. Porque yo quiero separar las cosas: si fue el movimiento de bases, de las comunidades como tales, que han tenido discrepancias, o si es el pleito de ONG por pelearse los proyectos lo que genera anticuerpos entre ellas. Frente a eso, yo dije ‘Ahí me quedo yo. Estos andan peleando por otras cosas y no por reivindicar al pueblo afroperuano’” (entrevista con Abelardo Alzamora, Casa de la Cultura de Yapatera).

Más allá del plano de las voluntades, parece obvio que una vez abierto el camino de la institucionalización de las organizaciones a través de la conformación de una “organización no gubernamental”, la competencia por recursos —cada vez más escasos— acaba siendo consustancial al comportamiento de las organizaciones afroperuanas. Y esto es así por la naturaleza misma de las ONG. En tal sentido, una prominente lideresa afroperuana refiere lo siguiente: “Yo recuerdo que una agencia financiera alguna vez nos dijo ‘júntense’, pero ¿sabes cuál es el problema?, que no contamos con financiamientos ni siquiera para mantener una oficina, o para un soporte institucional, por lo que para tener un financiamiento se necesita recursos necesarios. Además, no hay muchas financieras que se interesen. Un tiempo estuvimos de moda, pero luego bajó” (entrevista con Cecilia Ramírez, CEDEMUNEP).

Otra activista entrevistada opina lo siguiente respecto a ese tipo de solicitud de la cooperación internacional, que proponía que una organización afroperuana se uniera con otras para recibir recursos: “Esa es una posibilidad, pero no me parece que es una opción muy justa. Porque no todos tendríamos que pensar igual” (entrevista con Rocío Muñoz, Perú Afro). Alude, por ejemplo, a que un trabajo desde una perspectiva feminista o de género no tendría cabida en muchas organizaciones afroperuanas.

La escasez de recursos obligó —en cierto sentido— a las organizaciones afroperuanas a desarrollar iniciativas sin buscar sinergias que podrían ser muy provechosas y tener impactos más eficaces. A modo de ejemplo se puede mencionar el caso de CEDEMUNEP, que, luego de recibir su primer gran financiamiento para un proyecto sobre derechos humanos, prefirió prescindir del contacto con otras organizaciones: “Contratamos a un especialista en

derechos humanos... Casi nosotros nunca tocamos las puertas de los demás movimientos afro. Es que en esos momentos teníamos muchas diferencias, y pensábamos en ese entonces mantenernos al margen” (entrevista con Cecilia Ramírez, CEDEMUNEP).

Los problemas del pasado han marcado los vínculos entre los dirigentes actuales y las relaciones entre las organizaciones afroperuanas, y se observa, según los mismos líderes, una falta de comunicación entre ellas o una comunicación segmentada (solo entre algunas organizaciones).

Sin embargo, tan o más importante que esa constatación resulta entender algo que prácticamente todos los entrevistados señalan: las desavenencias no responden principalmente a diferencias ideológicas, políticas o de enfoque sobre los trabajos que realizan. Al parecer, son diferencias de liderazgo y de desacuerdos personales con un alto contenido subjetivo. Como lo resume muy bien un líder entrevistado, “No hay contradicciones ideológicas, no hay contradicciones programáticas; hay contradicciones simplemente personales. La mayoría de problemas entre los afros son más problemas personales” (entrevista con Guillermo Muñoz, ODACH).

Los problemas derivados del fraccionamiento afectan las formas de representación y las posibilidades de presionar sobre el Estado. Conversando con uno de los líderes, él nos decía que aun cuando se lograra consenso en las reivindicaciones, el problema sería definir quién es el “interlocutor válido” y el representante de consenso entre las organizaciones. Otra persona graficó esta situación sentenciando lo siguiente: “prefieren ser cabeza de ratón que cola de león”.

Pese a esta situación, entre los líderes y dirigentes afroperuanos hay conciencia acerca de la necesidad e importancia de la unidad y la cohesión como factor de sobrevivencia política: “Queremos seguir impulsando, no por una cuestión de intereses personal-institucional, sino por una necesidad de grupo. Si queremos lograr algo, tenemos que estar unidos” (entrevista con Cecilia Ramírez, CEDEMUNEP). Otro entrevistado coincide en que la unidad es necesaria para el logro de sus reivindicaciones: “nos falta más unidad, porque únicamente estando fuertes y unidos podemos solicitar a un Estado que haga ‘A’ o ‘B’” (entrevista con Antonio Quispe, APEIDO).

La fragmentación trae como consecuencia la ineficacia del movimiento y la debilidad de la presión. En palabras de un intelectual de una ONG afroperuana, “[el movimiento] se diluye en pequeñas pugnas por pequeños espacios sin mayor incidencia”¹⁴¹. Incluso, a veces, distintas organizaciones han buscado incidir en idénticos ámbitos: “Todos queremos lo mismo. A veces estamos haciendo incidencia con los mismos sectores; entonces nos desgastamos, no impactamos, nos vemos divididos, nos debilitamos” (entrevista con Cecilia Ramírez, CEDEMUNEP).

Como sostiene Owan Lay, “Esta debilidad institucional es a su vez una debilidad política, pues al no existir una unidad real sobre la base de la identidad y discurso colectivo, la articulación del ‘movimiento’ afroperuano con otros movimientos se presenta en una intensidad baja, con excepción de la articulación con los movimientos de mujeres y derechos humanos” (Lay 2010: 4).

El director de una de las principales ONG afroperuanas señala que el afán de generar redes de apoyo, en una pugna por la representación formal del movimiento, ha dado lugar a la proliferación de organizaciones: “Por eso es que tenemos como sesenta organizaciones, pero son instancias organizativas que las generaron dos o tres personas... ¿Pero qué tienes al interior de la comunidad? solo tienes [pies de] barro” (entrevista con Oswaldo Bilbao, CEDET).

En determinados momentos —y frente a un panorama de ese tipo— se ha buscado realizar labores de incidencia a título más individual, pero sin mayores resultados. Esto sucedió con las coordinaciones que algunas colectividades —entre ellas MNFC, Mundo de Ébano y CEDEMUNEP— lograron con funcionarios del Programa Integral Nacional para el Bienestar Familiar (INABIF): “Eso quedó en el camino, porque necesitamos impactar como grupo para lograr muchas cosas a nivel del Estado; no lo vamos a lograr divididos [...]. Somos islas, aquí una, otra isla allá” (entrevista con Cecilia Ramírez, CEDEMUNEP).

Eventualmente se mencionan soluciones como la “presidencia colegiada” de un organismo centralizador, para que “el resto lo tome como suyo” (entrevista con Cecilia Ramírez, CEDEMUNEP). También se ha buscado

141 Carlos Velarde, miembro de CEDET. Fuente: <http://es.groups.yahoo.com/group/unidad_Afroperu/message/5414>.

priorizar entre los proyectos a ser financiados por la cooperación internacional uno de fortalecimiento organizacional entre varias instituciones (entrevista con Cecilia Ramírez, CEDEMUNEP).

Algunos dirigentes afroperuanos opinan que la solución al actual “divisionismo” que padece el movimiento pasa necesariamente por la emergencia de nuevos liderazgos (entrevistas con Jorge Ramírez, ASONEDH; Rocío Muñoz, Perú Afro; y Owan Lay, Makungu). Coinciden en la necesidad de un recambio generacional, que debería ser fruto de una capacitación en términos políticos, pero también técnicos, a jóvenes afroperuanos:

Los nuevos liderazgos de los jóvenes son fundamentales. Porque los viejos —que somos nosotros— mucho nos peleamos [entre nosotros]. Necesitamos una nueva promoción de dirigentes... Yo soy convencido que es fundamental establecer una escuela de formación de liderazgo afro que permita que una promoción de treinta o cuarenta jóvenes puedan ser capacitados durante uno o dos años, en temas de desarrollo comunal, de economía, de identidad, de derechos humanos, de gestión municipal, de proyectos... para que ellos sean los nuevos dirigentes afro a nivel nacional. (Entrevista con Jorge Ramírez, ASONEDH)

Otro factor importante que ha influido en ese “divisionismo” tiene que ver con el manejo del poder desde las altas esferas del Estado e incluso desde las organizaciones internacionales.

Sobre lo primero, la experiencia del INDEPA es un hito que marcó la dinámica organizativa afroperuana, pero que muchos dirigentes evalúan de modo crítico. En general, existe entre los líderes afroperuanos la idea de que la relación con el Estado, e incluso con los partidos políticos, ha jugado contra el movimiento. Esto se reveló desde la época del fujimorismo y, de acuerdo con su percepción, demuestra que el plano político-partidario ha sido un campo de división. Según el presidente de Todas las Sangres, hay dirigentes de organizaciones afroperuanas que son meros “apéndices políticos”. Eso ha llevado a prácticas de favoritismo de ciertas personas, lo que “se ha reflejado en un avance de sus organizaciones, pero no se ha reflejado en el avance de sus comunidades” (entrevista con Alberto Méndez, Todas las Sangres).

En el segundo caso, se hace referencia al rol que muchas veces han jugado organismos y redes internacionales no solo como instancias de apoyo sino, involuntariamente, como factores de división interna del movimiento. Así, por ejemplo, según Thomas III, la coyuntura de división entre las organizaciones afroperuanas ocurrida entre finales de 1999 y principios del 2000 se agudizó en el 2001, cuando, luego de la Conferencia de Durban, el movimiento afrodescendiente regional también se dividió entre Afroamérica XXI y la Alianza Estratégica (Thomas III 2011: 29)¹⁴².

Según algunos líderes, cuando los organismos internacionales convocan de modo unilateral y no teniendo en cuenta el grado de representatividad de las organizaciones, sin querer acaban ahondando las divisiones existentes (entrevista con Rocío Muñoz, Perú Afro).

Frente a este panorama, marcado por la división del movimiento afroperuano, desde el año 2012 las organizaciones afroperuanas enfrentan una nueva coyuntura a raíz de una iniciativa de la Comunidad Andina (CAN). Como se señaló, este organismo de integración subregional convocó a elecciones para instalar una Mesa del Pueblo Afrodescendiente con representantes de Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú. Inicialmente se conformó un grupo a invitación del Ministerio de Cultura del Perú, pero más tarde se decidió ampliar la convocatoria. Así, luego de varios meses, en noviembre del 2012 se culminaron unas elecciones para conformar la Mesa Nacional Afrodescendiente de la CAN, en un proceso que involucró a 36 organizaciones afroperuanas debidamente acreditadas.

En principio, las organizaciones afroperuanas valoran muy positivamente esta oportunidad de contar con un espacio supranacional para la defensa de los derechos ciudadanos de la población afrodescendiente e impulsar su desarrollo y el fortalecimiento de su identidad y su cultura. La conformación de la Mesa Afrodescendiente de la CAN, en efecto, puede implicar el necesario empoderamiento político de las organizaciones afroperuanas para ejercer ese trabajo de presión e incidencia.

En el caso peruano, un hecho significativo fue el grado de unidad y consenso alcanzado para viabilizar la participación de las organizaciones en

¹⁴² Para mayores detalles, véase Thomas III (2011: 24, nota 21).

el proceso de elecciones de los representantes en esa mesa subregional. En un momento determinado del proceso se propuso que esta mesa se conociera como la Coordinadora Nacional de Pueblos Afrodescendientes del Perú (CONAFRO), con lo cual se buscó que, en la práctica, se constituyera no solo en la sección peruana de la Mesa Afrodescendiente de la CAN, sino, al mismo tiempo, en la instancia de representación del movimiento afroperuano frente al Estado y la sociedad en el Perú.

El proceso de convocatoria para conformar la Mesa Afrodescendiente de la CAN en nuestro país no estuvo exento de tensiones y cuestionamientos. En primer término, hubo cuestionamientos a los mecanismos de representación y participación definidos para conformarla: se planteó la necesidad de erradicar “prácticas incorrectas” que crean “movimientos sin bases, asociaciones sin socios y representantes sin representados”. Pero también se criticó la intención de establecer, a partir de la mesa, una instancia de representación única frente al Estado peruano. Específicamente, algunos líderes e intelectuales vinculados al movimiento afroperuano señalaron que la convocatoria fue hecha únicamente para elegir a los representantes a la Mesa del Pueblo Afrodescendiente frente a la CAN, pero que posteriormente se produjo su conversión en Coordinadora Nacional del Pueblo Afroperuano —la CONAFRO—, conformada por representantes que “hablarán por todas las instituciones a nivel nacional”¹⁴³.

Ciertamente, las voces discordantes parecen ser minoritarias. Entre ellas está la de Carlos López Schmidt, de la organización Cimarrones, quien sostiene que las organizaciones que participaron “no representan a las bases”. Por su parte, Oswaldo Bilbao piensa que esas elecciones repitieron experiencias del pasado que crearon representantes sin la suficiente legitimidad:

Ha pasado lo mismo. Ha habido estas elecciones para la Comunidad Andina de Naciones y ha habido organizaciones que están muertas y han votado. ¿Y qué es lo que tienen?: un representante de la comunidad sin base social, sin consenso. Entonces, eso es lo que determina que sea

¹⁴³ Parte de este debate se dio en una de las redes sociales, específicamente en uno los grupos de intercambio más usados por las organizaciones afroperuanas: <http://es.groups.yahoo.com/group/unidad_Afroperu>.

difícil construir un movimiento nacional. Lo que hay son dos cosas: los intereses personales, y la falta de programa de parte de los que quieren dirigir el movimiento. (Entrevista con Oswaldo Bilbao, CEDET)

Para otros líderes de las comunidades afroperuanas, la Coordinadora Nacional del Pueblo Afroperuano (CONAFRO) acabará cumpliendo el rol de representación de la población afroperuana, suplantando el papel que debieron haber cumplido el MNFAC o el MNFC, pero que en definitiva no pudieron asumir (entrevista con Abelardo Alzamora, Casa de la Cultura de Yapatera). En este sentido, la conformación de la CONAFRO como instancia de representación frente al Estado habría significado “el acta de defunción” de ambas organizaciones, dado que aquella se estaría constituyendo en la institución representativa afroperuana frente al Estado peruano y la CAN. Esta es la opinión de Abelardo Alzamora, quien con agudeza reconoce que la CONAFRO, al haber surgido por una iniciativa del Estado —vía la CAN—, tiene una legitimidad que viene principalmente “de arriba hacia abajo”: “Nos dijeron ‘tienen que estar organizados para que nombren a un representante’”.

En todo caso, si bien esta instancia de representación constituye un logro del movimiento afroperuano y una oportunidad para avanzar en el reconocimiento de los derechos de la población afrodescendiente en el Perú, no parece haber resuelto los problemas de representación pendientes en las organizaciones.

Llama la atención, en tal sentido, que el proceso eleccionario para el nombramiento de los representantes afroperuanos ante la CAN no involucrara a organizaciones de base tan relevantes como las de Zaña, una de las comunidades afroperuanas más importantes del país. Haciendo referencia a ese proceso, un líder comunal y miembro de una organización cultural de Zaña indica que la convocatoria no llegó a su comunidad y que la presencia de ONG de Lima no garantizaba su representación: “No es lo mismo que mandemos un representante de Zaña” (entrevista con Valdemar Briones, Alma Zañera).

Por el contrario, desde la perspectiva de otros dirigentes que participaron activamente en la conformación de la Mesa, la convocatoria fue amplia y la participación de un gran número de organizaciones demostraría grados de

unidad importantes. Algunos líderes afroperuanos como Guillermo Muñoz, representante de ODACH y exasesor del Ministerio de Cultura, destacan las potencialidades que tendría ese espacio de representación, que es visto como una instancia que representa la oportunidad de avanzar en la agenda afroperuana.

3.9. El movimiento afroperuano, su apoyo en las redes internacionales y su rol de incidencia

Una hipótesis que surge acá es que hasta la actualidad la brecha entre los líderes de las organizaciones afroperuanas y los afroperuanos de las comunidades de base no ha representado un problema para el avance del “movimiento afroperuano”. El motivo tiene que ver con un esquema institucional que surgió en los años noventa —cuando el movimiento afroperuano acabó siendo “reemplazado” por las ONG afroperuanas— y que sigue en pie. En el ámbito nacional o local ese proceso coincidió con la vigencia de un discurso de reivindicación de los derechos de los afrodescendientes a nivel mundial; a partir de entonces, las organizaciones tipo ONG se articularon activamente a los espacios generados por los organismos multilaterales y la cooperación internacional, desarrollando así una dinámica fundamentalmente externa.

Se dio así la paradójica situación de una progresiva pérdida del dinamismo del movimiento afroperuano de base —con el Movimiento Negro Francisco Congo como su máxima expresión— que corría en paralelo con una creciente importancia del apoyo externo de las instancias del movimiento afrodescendiente. Por ello, hasta cierto punto, en este caso se aplica la misma figura analizada por Omar Caveró (2011) para el caso de las organizaciones indígenas peruanas: forman parte de un movimiento que parece ser más global que local.

Los diagnósticos centrados en el análisis del movimiento afroperuano confirman esta conclusión. Como bien se ha dicho,

Las organizaciones afroperuanas —principalmente ONGs— mantienen su activismo en las redes regionales afrodescendientes y en varios foros

internacionales asistiendo a conferencias y participando en diálogos y seminarios. La prevalencia de activistas limeños que asisten a reuniones internacionales, que en muchos casos hablan en nombre de las áreas rurales, ha causado preocupación y contribuye a aumentar la distancia entre las ONGs con sede en Lima y las comunidades rurales, donde la mayoría de estas realizan sus proyectos. (Thomas III 2011: 28)

Sin embargo, pese a los problemas que supone esa “distancia” entre dirigencia y base, no se puede negar que el movimiento afroperuano ha obtenido importantes logros. Es correcta, por lo tanto, la percepción vigente entre algunos líderes en el sentido de que “se ha avanzado” (entrevista con Delia Barriga, Fuerza por la Paz).

También es preciso reconocer que si las organizaciones afroperuanas carecieran de cierto sustento y representatividad social sus gestiones habrían fracasado y probablemente sus demandas no habrían tenido ningún eco en los distintos ámbitos del Estado (Congreso, Poder Ejecutivo, Defensoría del Pueblo, etcétera). Tiene asidero, entonces, lo señalado por uno de nuestros entrevistados: “En realidad, si no existiera movimiento no se hubiera conseguido lo poco que se ha conseguido frente al Estado” (entrevista con Antonio Quispe, APEIDO). Esto es así aun cuando se reconoce el carácter reducido de las organizaciones: “¿Que ‘son poquitos’? Mira, todos los movimientos que han dado a luz un cambio social han sido de poquitos. Las masas aparecen en ese último salto dialéctico” (entrevista con Antonio Quispe, APEIDO).

La figura de la “representación” no deja de ser un elemento disuasivo y de presión que parece estar presente en las decisiones de la clase política y los funcionarios públicos, incluso en circunstancias en las que podría haber un sobredimensionamiento de la verdadera “fuerza” del movimiento afroperuano. Como nos dice un entrevistado, influye el hecho de que en el Estado “creen que somos más grandes de lo que somos” (entrevista con Antonio Quispe, APEIDO).

Por otro lado, la totalidad de los dirigentes entrevistados muestra insatisfacción respecto a los avances logrados; y no les falta razón, sobre todo si

comparan con los obtenidos en países vecinos como Ecuador y Colombia, como se vio en el primer acápite.

Sin embargo, un tema que aparece como central acá —y que, desde nuestro punto de vista, no ha sido suficientemente discutido ni abordado dentro del movimiento afroperuano— es la “representación” de intereses. En tal sentido, recogemos la hipótesis del estudio de Thomas III cuando señala que si bien existe una relación entre las organizaciones y los líderes de las comunidades afrodescendientes, esta “no se traduce en la articulación de intereses” (Thomas III 2005: diapositiva 16). Incluso señala que “la mayoría [de líderes] opina que la sociedad civil afro-peruana no sirve como una herramienta de articulación de intereses a causa de falta de conceptos claros, clientelismo, y una infraestructura débil” (Thomas III 2005: diapositiva 16).

Según este autor, el vínculo principal surge de la fuerte interacción entre las propias ONG afroperuanas, por un lado, y de la relación con las redes del movimiento afrodescendiente transnacional, por otro lado. Coincidimos con él en la referencia a este último tipo de vínculos, pero planteamos nuestras dudas sobre la naturaleza y los alcances de la interacción entre las organizaciones. Eso porque, como se ha visto, dado que el vínculo ha estado marcado por la desunión, las expresiones de colaboración serán escasas y estarán limitadas a cierto nivel de coordinación (por lo menos hasta antes de conformarse la Mesa Afroperuana de la Comunidad Andina, también llamada CONAFRO, cuyo derrotero está empezando a definirse).

Sin embargo, en general, parece subsistir una tendencia disgregadora que un balance del proceso organizativo afroperuano elaborado por CEDET describe del siguiente modo: “No hay transmisión de experiencias y conocimientos entre las diversas organizaciones afro y menos aún con los pensadores afros. Cada organización parte prácticamente de cero y no hay un proceso de sucesión en el tiempo de las organizaciones” (Mori 2005d: 66-67).

Este estado de desarticulación —horizontal y vertical, si se quiere— no implica negar la existencia de un activismo de las organizaciones, reflejado en aquello que se ha dado en llamar “movimiento afroperuano”, ni tampoco subvalorar el logro de ciertas conquistas que, aunque limitadas y circunscritas a ciertas áreas, constituyen un avance en el plano de los derechos de los

sectores a los que buscan representar. No obstante, si bien los logros son el resultado del activismo de las organizaciones, debe tenerse en cuenta que se trata de un activismo que se mueve en gran medida desde las redes “de arriba” —vinculadas al movimiento afrodescendiente internacional, global o transnacional— y que combina esas coordinaciones de incidencia con ciertas estrategias de presión y *lobby* político de ámbito local; es decir, responden más al esquema de movilización de la sociedad civil que al esquema clásico de “movimiento social de masas”.

La participación en redes internacionales no solo se da —y probablemente ni siquiera de modo preponderante— mediante los vínculos de financiamiento proveniente de organismos externos. La situación de las organizaciones afroperuanas parece diferir del caso de las organizaciones indígenas, que sí tendrían una atención preferencial del aporte de la cooperación internacional. De hecho, como ya se ha señalado, uno de los problemas que afecta al movimiento afroperuano es la escasez de recursos de sus organizaciones. En parte, esto obedece a que los aportes de la cooperación internacional y la prioridad del Estado en los temas de interculturalidad se han concentrado principalmente en la población indígena.

En el caso del movimiento afroperuano, el apoyo de las redes internacionales se maneja sobre todo en un plano político y de incidencia, antes que económico y financiero¹⁴⁴. Incluso, como señala uno de los entrevistados, “El movimiento internacional es el que termina dando soporte programático al movimiento nacional. Eso es lo paradójico” (entrevista con Owan Lay, Makungu).

Las experiencias de participación de las organizaciones afroperuanas en redes internacionales de lo que hemos dado en llamar el “movimiento

144 Aunque se debe señalar que frente a las limitaciones de recursos para impulsar y sostener el trabajo de las organizaciones afroperuanas ha habido intentos de aprovechar el interés de la cooperación internacional en los temas afroperuanos para que, mediante el financiamiento de un estudio o diagnóstico, se promueva la reorganización del movimiento afroperuano a escala nacional. Eso fue lo que hacia inicios del año 2011 se buscó promover desde la Dirección de Interculturalidad del Ministerio de Cultura con la elaboración de un proyecto a ser presentado al PNUD (entrevista con Guillermo Muñoz, ODACH). Al final, con el cambio de gobierno, esto no se concretó porque el Viceministerio quedó envuelto en las tareas derivadas de la implementación de la Ley de Consulta Previa. Actualmente se está buscando retomar esa idea desde la CAN.

afrodescendiente internacional” son numerosas y de diverso tipo (a modo de ejemplo, se resumen dos casos en el recuadro 2).

Recuadro 2

La participación de las organizaciones afroperuanas en las redes internacionales: dos casos

El caso de Todas las Sangres ilustra la importancia que tiene para las organizaciones afroperuanas el contacto con las redes internacionales. Si bien su proyección más amplia se dio a partir de su representación en el INDEPA, fue a través de su participación en foros, talleres y eventos internacionales que logró un mayor reconocimiento institucional: “Nos invitan y hacemos conocer qué es la institución”. El presidente de la organización comenta que han estado en eventos realizados en Washington, Canadá y Brasil. Informa que en los últimos años se han vinculado principalmente con UNICEF, BM y BID, AID, y OEA, y agrega que les interesa establecer alianzas con algunos de estos organismos para trabajar el tema del liderazgo. Especifica que han hecho labores de *lobby* e incidencia con varios grupos e instituciones, entre las cuales destaca el grupo de congresistas norteamericanos Black Output, a fin de visibilizar los temas de su interés, lograr que los coloquen en su agenda y, eventualmente, lograr el financiamiento de algún proyecto.

Una de las organizaciones peruanas más involucradas en el proceso de Afroamérica XXI fue CEDEMUNEP. A partir de los contactos internacionales, la institución logró en 1997 su primer financiamiento —aunque aún no estaba reconocida legalmente, y más bien eso las animó a tramitarlo al año siguiente—. Global Ministry, una organización norteamericana vinculada a la Iglesia metodista, les ofreció apoyo con un financiamiento. Paralelamente, Afroamérica XXI empezó a apoyar los gastos operativos de CEDEMUNEP y las actividades de incidencia que se habían comprometido a hacer en Latinoamérica. Tiempo más tarde, la institución Kellogg brindó un fondo mayor para un proyecto sobre derechos humanos que se implementó en el distrito limeño de La Victoria. Este empoderamiento gracias a las redes internacionales permitió a CEDEMUNEP poner de relieve temas

específicos, como la problemática de las mujeres afrodescendientes, con un enfoque de género. Así lo confirma Cecilia Ramírez al narrar lo siguiente:

Nunca voy a olvidar el trabajo para la primera conferencia rumbo a Beijing. Estábamos con todo un trabajo, y queríamos participar dentro del movimiento afroperuano, pero no tuvimos cabida: no encontramos un respaldo. Pero como no estábamos como mujeres afro solas, sino estábamos dentro del movimiento [internacional], entonces nos unimos a las mujeres afro de Latinoamérica y el Caribe. Y es ahí donde empieza también todo un contacto con el movimiento de mujeres latinoamericanas. Entonces cuando conformamos CEDEMUNEP buscamos eso: generar nuestro propio espacio, nuestras propias metodologías, buscar información, por ejemplo de la revista *ALAI*, de Quito, Ecuador.

Desde hace unos años, CEDEMUNEP y otras cuatro organizaciones afroperuanas forman parte de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas Afrocaribeñas, que “hace un trabajo de incidencia más al exterior que al interior de los propios países” (entrevista con Cecilia Ramírez, CEDEMUNEP). Sin embargo, la formación y el contacto con personas de otros países incentivan la idea de promover organizaciones afroperuanas con enfoque de género. “Es ahí cuando las mujeres de otros países nos dicen ‘¿Pero qué están haciendo? Tienen que organizarse como mujeres’”, recalca Cecilia Ramírez.

Lo interesante es ver cómo esa organización, al menos a un inicio, se va haciendo conocida en otros países, pero no dentro del Perú:

Tuve oportunidad de empezar a viajar, de hacer muchas presentaciones en diversos países, en USAID, en el BID, y eso fue perfeccionándome a mí, y haciendo que otras organizaciones nos inviten a participar a diversos eventos. Entonces, cuando nos dimos cuenta, ya habíamos crecido a nivel internacional y seguíamos haciendo las cosas aquí. Pero acá no éramos conocidas, nadie nos conocía. Más allá de los grupos [con los que trabajamos], si tú le preguntabas a alguien... nadie nos conocía. Porque,

como te digo, por la dinámica nos enfrascamos en seguir trabajando con los grupos de base con los que trabajábamos, y a la vez estábamos con todo el movimiento internacional. Nos olvidamos del impacto nacional, con el Estado, los municipios y las organizaciones del movimiento mismo. (Entrevista con Cecilia Ramírez, CEDEMUNEP).

Como Cecilia Ramírez agrega, “Cuando nos dimos cuenta, estábamos impactando a nivel internacional, nos escribían, y seguíamos haciendo cosas aquí, pero dijimos ‘pero qué pasó, nos fuimos hasta allá y no aterrizamos acá’”. Esta constatación la llevó a poner mayor atención al trabajo en el ámbito nacional y su impacto entre las mujeres afroperuanas.

Entre los organismos internacionales que han servido de soporte para el desarrollo esas redes destacan las Naciones Unidas mediante el PNUD, la Organización de Estados Americanos¹⁴⁵, la Comunidad Andina, la Organización Internacional del Trabajo, UNICEF, el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo.

De modo más específico, un reciente diagnóstico de las organizaciones afroperuanas que abordan la problemática de las mujeres afrodescendientes (Muñoz 2012) ha identificado hasta diecinueve redes internacionales, promovidas por organismos como los antes mencionados, a las que están vinculadas las organizaciones nacionales. Dichas redes son:

- Red de Mujeres Afrolatinas, Afrocaribeñas y de la Diáspora;
- Afroamérica XXI;
- Red Iberoamericana de Juventud Indígena y Afrodescendiente, REGINA;

¹⁴⁵ La labor de este tipo de organismo para poner en agenda la problemática de la población afrodescendiente en la región incluye elaborar y difundir diagnósticos y balances sobre los avances jurídicos y políticos necesarios para proteger y garantizar sus derechos humanos. Tal es el caso del “Informe sobre la situación de las personas afrodescendientes en las Américas 2011”, presentado en julio del 2012 por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), en cumplimiento del mandato encomendado por la Asamblea General de la OEA, mediante el punto resolutive 6 de la resolución AG/RES. 2606 (XL-0/10).

- Red Iberoamericana de Socios en Acción;
- Red de Jóvenes Afrodescendientes de América del Sur;
- Red Vanguardia Iberoamericana;
- Red Latinoamericana de Juventudes Rurales;
- Oficinas Regionales de Equidad Racial, ORAPES;
- Red Continental de Organizaciones Afroamericanas;
- Red de Organizaciones Afroamericanas de la Región Andina;
- Red Sister, del Consejo Mundial de Iglesias;
- Alianza Estratégica Afro Latino Americana y Caribeña;
- Mesa Técnica de Trabajo y Diálogo Permanente del Pueblo Afro Peruano;
- Grupo de Abogados de la Alianza Estratégica Afro Latino Americana y Caribeña;
- Iniciativa Global Afro Latina y Caribeña, GALCI;
- Red Latinoamericana por la Defensa y Promoción de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, DESC;
- Asociación Internacional de la Juventud de Oxfam, OIYP;
- Círculo de Juventudes de Afrodescendientes de las Américas; y
- Campaña por la Convención de los Derechos Sexuales y Reproductivos, DSSRR.

El desarrollo de estas redes es producto de un trabajo que se realiza desde hace décadas, pero sobre todo en los últimos tres quinquenios. Por ejemplo, en la década de 1990, desde el BID se promovieron algunas líneas de trabajo que contribuyeron a posicionar la agenda de la situación de los afrodescendientes. Uno de los proyectos más importantes fue el que se llevó a cabo en el año 1995, consistente en un diagnóstico sobre la problemática de la población afrodescendiente en nueve países de América Latina, en el que participaron dirigentes de organizaciones afroperuanas como CEDEMUNEP. A raíz de ese diagnóstico, aunque como una iniciativa independiente, surgió la idea de generar la red Afroamérica XXI, instancia de coordinación que se creó hacia mediados de la década de 1990 y llegó a abarcar a organizaciones afrodescendientes de trece países de América Latina¹⁴⁶.

146 Véase <<http://www.afroamerica21.org/>>.

Como parte de las actividades programadas por Afroamérica XXI se conformaron equipos de capacitación en los que participaron líderes afroperuanos incluso como organizadores y animadores del movimiento en países como Bolivia. Esto permitió que viajaran a otros países y establecieran contactos con otras instancias internacionales.

Afroamérica XXI sirvió de plataforma¹⁴⁷ para preparar la participación de las organizaciones afroperuanas en la Conferencia de Durban. Durante ese proceso se llevaron a cabo acciones de coordinación y actividades de *lobby* —con apoyo de personas o instancias de instituciones internacionales— para generar mayor espacio del movimiento afrodescendiente en los foros internacionales (entrevista con Cecilia Ramírez, CEDEMUNEP).

Como se analizará con más detenimiento en el siguiente acápite, otro hito importante en la vinculación de las organizaciones afroperuanas con el movimiento internacional afrodescendiente fue la Conferencia de Durban, en el año 2001. De acuerdo con la versión de los líderes entrevistados, este encuentro dejó profundas huellas en el movimiento afroperuano, sobre todo en la visión programática y las perspectivas de la reelaboración de su discurso identitario. La preparación para la Conferencia implicó una experiencia de participación y aprendizaje muy importante para los líderes de las organizaciones afroperuanas.

Por otro lado, en agosto del 2011 los representantes de la Comunidad Andina aprobaron la Decisión 758, mediante la cual se creó una Mesa del Pueblo Afrodescendiente “como una instancia consultiva en el marco del Sistema Andino de Integración, para promover la activa participación de las organizaciones representativas del Pueblo Afrodescendiente en los asuntos vinculados con la integración subregional, en sus ámbitos político, social, económico, cultural, ambiental y territorial” (CAN 2011: 2)¹⁴⁸. Dado que a partir de entonces los Estados miembros están obligados a desarrollar un proceso interno de nominación y acreditación de cuatro representantes y

147 Sobre la participación en Afroamérica XX, véase <<http://reocities.com/Athens/crete/8530/marcos.html>>.

148 De este modo, la Mesa del Pueblo Afrodescendiente de la Comunidad Andina quedó definida “como primer espacio en la integración suramericana que promueve el diálogo, consulta y la generación de propuestas concertadas entre los representantes de la sociedad civil afroandina y los representantes gubernamentales de Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú” (CAN 2012: 1).

delegados del país ante la Mesa, en el año 2012 se designó un representante gubernamental y uno de la Defensoría del Pueblo, y se llevó a cabo la elección de dos representantes afrodescendientes y de sus respectivos cargos suplentes. Esta elección se realizó el 27 de enero del 2012 y fue la culminación de un proceso que involucró a 36 organizaciones afroperuanas debidamente acreditadas¹⁴⁹.

A partir de la votación para la instancia subregional de la Comunidad Andina (CAN), las organizaciones afroperuanas participantes tomaron la iniciativa de constituir la Coordinadora Nacional del Pueblo Afroperuano (CONAFRO Perú), basada en la Mesa Nacional Afrodescendiente de la CAN, para establecer una instancia unificadora de representación de la población afrodescendiente en nuestro país. La Junta Directiva de la CONAFRO Perú quedó conformada por once miembros, de los cuales cuatro son los representantes ante la Mesa del Pueblo Afrodescendiente de la CAN.

La convocatoria para conformar esta instancia subregional logró el máximo nivel de unidad de las organizaciones afroperuanas de los últimos tiempos. Sin embargo, el proceso no ha estado libre de debates al interior del movimiento afroperuano, principalmente referidos a la naturaleza de ese espacio de representación. Por un lado, no han faltado personas y organizaciones que, de uno u otro modo, cuestionan la representatividad de algunos líderes elegidos, aludiendo una supuesta falta de participación y de legitimidad en el proceso electoral —lo cual motivó incluso el retiro de algunas organizaciones de dicho proceso—, aunque otros líderes señalan que tales reclamos provienen de quienes no lograron la debida acreditación para participar (entrevista con Abelardo Alzamora, Casa de la Cultura de Yapatera). Entre los representantes elegidos existe el interés de dejar claramente establecido que ellos son los interlocutores válidos frente al Estado peruano, procurando que este reconozca a la CONAFRO como única instancia representativa de los afrodescendientes en el Perú. Esto ha generado malestar en un sector de organizaciones afroperuanas (como el CEDET y

149 Los líderes de las organizaciones afroperuanas elegidos fueron Gloria González, de "Mujer negra y desarrollo" y Jorge Ramírez, de ASONEDH, como titulares, así como Abelardo Alzamora (de Piura) y Patricia López (de Cañete), como accesitarios.

Cimarrones), que indican que la elección fue solo para elegir representantes frente a la OEA y no para definir un liderazgo del movimiento afroperuano en su conjunto¹⁵⁰.

El panorama descrito permite delinear un esquema que refleja a cabalidad los vínculos ideológicos y organizativos entre las redes del movimiento afrodescendiente internacional, el movimiento afroperuano y las comunidades de base. En el gráfico que aparece en esta página se observa cómo las redes internacionales sirven de apoyo a las organizaciones afroperuanas, y cómo estas —a su vez— tienen un papel de intermediación frente a las comunidades afroperuanas. Como es de esperar, los discursos de cada uno de los tres niveles no tienen por qué ser los mismos. Sí sería deseable, sin embargo, desde el punto de vista de la viabilidad política del movimiento social afroperuano, que esos discursos fueran convergentes; al menos los que sostienen las organizaciones afroperuanas y los que predominan en las comunidades donde reside la población afroperuana.

Niveles de organización y representación del movimiento afrodescendiente en el Perú



Elaboración propia.

¹⁵⁰ Respecto a este intercambio de opiniones entre líderes del movimiento ver, por ejemplo, <http://es.groups.yahoo.com/group/unidad_Afroperu/message/6149>.

Por otro lado, la influencia de las instituciones internacionales ha sido decisiva para la implementación de proyectos y programas de desarrollo —de los pocos que ha habido, en realidad— en algunas comunidades afroperuanas. El tipo de vínculo ha correspondido a los procedimientos y canales típicos del financiamiento y la supervisión de ese tipo de apoyo, con eventuales visitas de los jefes máximos de esos organismos¹⁵¹.

Sin embargo, no siempre el apoyo de la cooperación internacional y de los organismos multilaterales ha cumplido con los objetivos trazados por la ayuda y la contribución financiera a programas dirigidos a población afroperuana, dado que estos no han estado exentos de problemas en su implementación. Tal es el caso del proyecto del Banco Mundial “Indigenous and Afro-Peruvian Peoples Development Project” (Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afroperuanos), llevado a cabo con un préstamo de cinco millones de dólares asumido por el Estado peruano. El proyecto se aprobó en el año 2000 a iniciativa del PROMUDEH —o lo que era en ese entonces el Ministerio de Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano— y se gestionó en la época de la CONAPA, durante el gobierno de Alejandro Toledo. Tenía, entre otros, el objetivo de impulsar la promoción social y económica de las comunidades afroperuanas a partir del fortalecimiento de las capacidades técnicas, institucionales y empresariales de las organizaciones sociales para la implementación de proyectos de desarrollo locales (Banco Mundial 2004: 2). El reporte de evaluación de diciembre del 2004 hace un balance del desempeño del proyecto, calificándolo, dentro del rubro de “resultados”, como “insatisfactorio” (Banco Mundial 2004: 1).

Además de algunos problemas en el diseño del proyecto, como la generalización del enfoque “territorial” propio del tratamiento de los pueblos indígenas y su aplicación acrítica a la realidad de las comunidades afroperuanas, la falta de una mayor articulación entre los grupos afrodescendientes y

151 A modo de ejemplo se puede mencionar la visita al Perú de la directora gerente del Banco Mundial, la doctora Mamphela Ramphele, hacia mediados de marzo del 2004. Su estadía se prolongó durante cinco días e incluyó un viaje a San Luis, Cañete, para conocer los avances de un proyecto. Allí sostuvo una reunión con dieciocho miembros de organizaciones pertenecientes al Foro Afroperuano. Véanse los detalles en este enlace: <<http://www.cimarrones-peru.org/mamphle.htm>>.

el desconocimiento de su existencia de parte de la población contribuyeron también al fracaso del proyecto (GRADE 2002).

En general, si bien las iniciativas de financiamiento dirigidas a las ONG afroperuanas han redundado en su consolidación institucional, no siempre han garantizado que estas logren un mejor vínculo con las bases. Finalmente, algunas experiencias no han carecido de problemas relacionados con su escasa representatividad social (de las bases o comunidades afroperuanas) y de debilidades en cuanto a la capacidad de gestión eficiente y transparente de recursos.

También es importante reconocer, sin embargo, que la experiencia permitió implementar interesantes experiencias localizadas, como el proyecto “Identidad y liderazgo de las comunidades afroperuanas en Cañete”, impulsado con la finalidad de promover y fortalecer las organizaciones afroperuanas y prepararlas para la autogestión¹⁵². Con este proyecto se hizo un trabajo de fortalecimiento de capacidades mediante doce talleres de fortalecimiento de liderazgo en el distrito de San Luis, una “Feria de la información” y la galería de arte afroperuano. La feria la produjeron la Asociación Pluriétnica Impulsora del Desarrollo Social y Comunal (APEIDO) y la Municipalidad Distrital de San Luis de Cañete, e incluyó la participación de grupos de danza, de grupos de mujeres y de músicos.

A pesar de las limitaciones de las intervenciones llevadas a cabo por los organismos multilaterales y la cooperación internacional, resulta innegable que las iniciativas de estas instancias no solo posibilitan un marco de reconocimiento de derechos a nivel mundial sino que además pueden generar condiciones para el desarrollo organizativo de la población afroperuana. En el caso del proyecto mencionado, por ejemplo, es muy probable que ese tipo de iniciativas haya contribuido, en mayor o menor medida, a la recuperación de la memoria histórica local y el desarrollo de un discurso identitario afrodescendiente en la localidad de San Luis, tal como lo constata un reciente estudio llevado a cabo por GRADE en esa zona.

152 Fuente: Stubbs y Reyes 2003, en <<http://siteresources.worldbank.org/INTENBREVE/Newsletters/22466701/EnBreve028SP.pdf>>.

3.10. A modo de balance: limitaciones y perspectivas del movimiento

Una primera conclusión es que probablemente la desvinculación de las organizaciones afroperuanas con las bases —debido en parte a la naturaleza de las mismas y a su “lógica de ONG”— agudiza la fragilidad institucional y la tendencia a la fragmentación a partir de las diferencias personales.

Más aún, quizá la propia orientación del trabajo “comunitario” de las organizaciones, centrado en vínculos con algunas localidades —generalmente dispersas a lo largo del territorio del país— y basado en contactos personales, no implique ninguna necesidad de establecer estrategias de comunicación de mayor alcance. Por ello, se observa que a menudo las organizaciones afroperuanas hacen un uso limitado de los medios de comunicación para difundir su labor: les bastan el Facebook y la comunicación presencial: “Lo hacemos en forma oral cuando bajamos a los pueblos, a las comunidades” (entrevista con Alberto Méndez, Todas las Sangres).

Por otro lado, la adopción de la forma de asociación civil sin fines de lucro y el funcionamiento como ONG probablemente no ayude a generar incentivos para la unidad y la coordinación de esfuerzos.

La dinámica basada en la “lógica de ONG” parece no haber resuelto la falta de unidad de las organizaciones, ni haber fomentado ese proceso entre las comunidades afroperuanas de base. Un estudio sobre el tema concluye lo siguiente: “La mayoría de las ONG’s conocen el concepto de articulación, pero esta no está reflejada en las propuestas, ni en las bases, no hay conceptos claros, no se dan sinergias de asociamiento y consorcios traducidas en acciones y prácticas democráticas” (Pro Santana 2006: 31-32).

La hipótesis que manejamos es que precisamente la adopción de la forma institucional de ONG incentiva o promueve la competencia por los (escasos) recursos de la cooperación internacional. Esto ha dado como resultado la falta de coordinación y la falta de “sinergias de asociamiento” (Pro Santana 2006: 31); al tiempo que parece haber agudizado las dinámicas de dispersión, descoordinación e incluso desunión¹⁵³.

153 Una de las personas entrevistadas señala: “Cada organización afroperuana quiere su cuota de poder que ya logró, porque se posicionó con un proyecto que le financia la Fundación Ford, y la Ford les da cinco mil dólares anuales, y ellos no quieren perder el pedacito de poder” (entrevista con Carlos López, Cimarrones).

En la práctica, y debido a la ausencia de un movimiento social afroperuano fuerte, la legitimidad de las organizaciones afroperuanas no tiene como principal fuente el vínculo con las bases ni la relación directa con las comunidades, sino el reconocimiento de parte de la cooperación internacional y de las organizaciones que conforman las redes del movimiento afrodescendiente en el ámbito global. Esto es así, además, porque se trata de ONG u organizaciones que funcionan como tales; vale decir, asociaciones que no sustentan su vínculo con las comunidades de base en una relación de representación directa —como sí sucede con los movimientos sociales—, sino en una relación de intermediación mediante la defensa de los derechos de los afroperuanos vía la labor de *advocacy* e incidencia, una manera legítima pero indirecta de representación de intereses¹⁵⁴.

La duda que queda es la siguiente: ¿de dónde proviene el poder de representación que tienen, en la práctica, las organizaciones afroperuanas? ¿Qué rol juega el apoyo de las bases de las mismas comunidades afroperuanas? El presidente de APEIDO señala que él no habría llegado a obtener su cargo en el Viceministerio de Interculturalidad “si es que no hubiera abajo todo un movimiento de sostén”, aunque incipiente.

Eso genera también un miedo en el Estado, porque siempre teme perder poder. Entonces, cuando el Estado ve movimiento, en el sentido amplio de la palabra; cuando te ve desplazarte, generar compromisos, que hay reuniones como las que promueven instituciones como la que hace el PNUD o GRADE, y que ahí están sentados conversando los negros [...] Ese dinamismo que casi siempre es muy particular porque convoca solo a ciertas personas, e induce al otro [el Estado] —que no sabe eso, porque no tiene por qué saberlo— a la creencia que es una gran cosa... Y te digo la verdad que eso no es así. No hemos podido generar una organización así. (Entrevista con Antonio Quispe, APEIDO)

154 Un documento de la Coordinadora Perú de la Alianza Estratégica Afrolatinoamericana y Caribeña define de este modo a las organizaciones afroperuanas: “Las organizaciones existentes no tienen carácter representativo, gremial, asociativo, es decir, que incorpore o adscriba como parte de ella[s] a un sector o comunidad afroperuana. Empero, el mérito de ellas estriba en su trabajo a favor de los afrodescendientes” (Palma s. f.: 2).

Según esas palabras, el movimiento afroperuano sería visto como la movilización de una población organizada, lo cual generaría una reacción favorable en el Estado, cuando en realidad tal situación no existe.

En todo caso, queda claro que, desde el punto de vista de los propios líderes afroperuanos, la eficacia de la acción de las organizaciones parece estar directamente vinculada a la capacidad de movilización de la población afrodescendiente:

Estamos organizados. Pero una cosa es que se movilicen cincuenta negros, y otra cosa es que se movilicen mil negros [...]. Si nosotros los negros, los afros, no pensamos en formar un movimiento social negro, jamás seremos parte de la construcción y la representación en el país. No podemos formar un movimiento social negro solamente para gritar o para estirar la mano. Tiene que ser un movimiento social que tome conciencia de país, que luche por la toma del poder; y cuando hablo de la toma del poder estoy hablando desde las bases, desde ser dirigente en sus bases, en su comunidad, en su municipio, en su región; que tenga un poder político siendo un funcionario o un científico, qué sé yo..., para poder así tener incidencia en políticas públicas y en el desarrollo del país. (Entrevista con Alberto Méndez, Todas las Sangres)

El resultado de esta situación de desunión y falta de claridad programática es una débil presencia del movimiento afroperuano en la escena política nacional. Existe consenso, no solo entre los investigadores sino entre las mismas organizaciones, respecto al débil grado de influencia del movimiento sobre el Estado. Por ello, como bien dice Thomas III, “Desde su propia perspectiva, la mayoría de las ONGs creen que tienen una influencia mínima en las decisiones y [el] desarrollo de políticas por el pueblo afroperuano” (Thomas III 2005: diapositiva 15). Esto es así dado que, si bien a escala local las ONG afroperuanas “tienen mayor posibilidades de enlace con el gobierno”, en relación con el “sistema político nacional” estas “son casi invisibles” (Thomas III 2005: diapositiva 15).

Si bien ha habido logros importantes que probablemente respondan en algo a la presión y la acción de incidencia de las organizaciones afroperuanas,

está pendiente el cumplimiento de la mayor parte de la agenda que ellas mismas han definido y defienden.

Es probable que los dirigentes y líderes afroperuanos estén evaluando su actuación y el desempeño de sus organizaciones con parámetros de lo que significarían los “clásicos” movimientos sociales basados en la activa movilización de bases y comunidades, algo que en el Perú de hoy solo parece darse entre la población indígena y en relación con ciertos temas específicos, como la defensa del agua y el territorio. Es importante, en todo caso, asumir que el movimiento afroperuano corresponde a un patrón distinto de movimiento social, aquel que surge de nuevas formas de acción colectiva que sustentan su labor en el plano valorativo (a partir de la elaboración de significados alternativos al discurso dominante), y que responden a un contexto globalizado y a un escenario político signado por la precariedad institucional y la crisis de los partidos políticos, distante de las formas organizativas de los movimientos sociales de las décadas de 1960 y 1970. Siguiendo la conceptualización de Touraine, Melucci y Offe, entre otros, se estaría frente a un movimiento social que no se define principalmente por acciones colectivas fuertemente organizadas —con estructuras de cuadros y una burocracia centralizada—, sino por iniciativas colectivas basadas en redes informales y formas organizativas difusas y descentralizadas (Santamarina 2008: 117).

Sin embargo, aun bajo este otro parámetro conceptual, el balance de lo actuado desde el movimiento afroperuano parece arrojar todavía varios déficits y plantear la vigencia de tareas pendientes, como la capacidad de movilización y unidad, el logro de objetivos y el desarrollo programático.

Existe consenso entre las organizaciones afroperuanas, en general, respecto a que si estuvieran unidas habría mayores posibilidades de presión. Hay coincidencia respecto a la idea de que un movimiento más amplio y unido podría ser un factor de presión y cambio efectivo para avanzar en la implementación de las demandas y las políticas a favor de la población afroperuana.

El balance de los dirigentes actuales es que “no hay una organización afroperuana, fuerte, a nivel social, que pueda incidir en el Estado peruano. Una organización que pueda decir ‘si no nos hacen caso, nos movilizamos’,

más allá de si nos responden una carta o no. No hay una organización social negra que tenga capacidad de incidencia en el Estado peruano, incluso a nivel regional, municipal. Es el tema principal” (entrevista con Alberto Méndez, Todas las Sangres). “De estar unidos, tendríamos mayor capacidad de ejercer incidencia”, resume otro de los dirigentes actuales.

Varios dirigentes entrevistados piensan, sin embargo, que la solución pasa por la formación de líderes, para lo cual es necesario que los jóvenes afroperuanos tengan acceso a la educación superior y diversas formas de profesionalización que les permitan prepararse para asumir los nuevos retos del movimiento¹⁵⁵.

Desde una posición más pesimista, hay quienes sostienen que la “extinción” del movimiento afroperuano —incluso como lo que es hoy, un conjunto de iniciativas de organizaciones y no como un movimiento orgánico con unidad programática— es un proceso inevitable: “El movimiento se va a acabar. Hay que resignarnos a eso. Porque hoy en día no tiene presencia. Formalmente sí, pero ya no va a ser lo de antes” (entrevista con Newton Mori, exdirigente del MNAFC). Se sostiene, en tal sentido, que un eventual re-surgimiento del movimiento “negro” o afroperuano debería tener un carácter más político. Para lograrlo, el camino a seguir se debería centrar en la labor de presión e incidencia en los espacios abiertos desde el Estado, incluso mediante la ubicación de profesionales afroperuanos en ámbitos como el Ministerio de Cultura. Desde ese posicionamiento se podría propender una articulación de las organizaciones con una estrategia política basada en la producción intelectual y las propuestas técnicas.

Asimismo, se señala que “En este momento, estratégicamente, y cómo está la situación, el impulso no va surgir de las bases porque las comunidades están languideciendo lentamente desde hace varios años”. El proceso surgirá desde las élites “que problematicen y pongan en la agenda política el tema afro, y que a partir de ahí se impulsen los procesos de construcción y rearticulación

155 En ese sentido, destaca una iniciativa que el grupo Ashanti viene llevando a cabo para la formación de jóvenes líderes afroperuanos, mediante talleres orientados al desarrollo de habilidades y de capacidad de liderazgo para la lucha contra el racismo y la discriminación, así como a la adquisición de conocimientos para la generación de propuestas de desarrollo, y al posicionamiento en espacios de toma de decisión (fuente: <<http://www.ashantiperu.org/index.php/escuela-de-formacion-de-jovenes-lideres-afrodescendientes>>).

del movimiento”. Esto supondrá necesariamente, sin embargo, un acercamiento a las bases y a las comunidades, para así lograr representación: “Lo único que puede dar sentido al movimiento es esa articulación con las comunidades de base” (entrevista con Newton Mori, exdirigente del MNAFC).

Probablemente, el nuevo espacio abierto por la Mesa de Afrodescendientes de la CAN logre constituir ese nivel de unidad para la acción, con la consecuente mayor capacidad de presión hacia el Estado peruano, pero quizá también para un tipo de vinculación distinto con las comunidades afroperuanas. Acá empieza un nuevo capítulo de la historia del movimiento afroperuano, cuyo resultado dependerá, en gran medida, de las acciones y la responsabilidad de sus líderes y representantes.

Entre las organizaciones participantes predomina una percepción optimista sobre las perspectivas de la CONAFRO. Esta visión parte de un balance que evalúa positivamente el hecho de que, luego de un tiempo considerable, las organizaciones afroperuanas hayan logrado cierto consenso al menos en torno a su participación en el proceso electoral: “Hay organizaciones que antes no dialogaban y ahora se han sentado a conversar. Aunque hay algunas desavenencias, creo que ahora están apuntando todas hacia lo mismo, empezando a remar en la misma dirección” (entrevista con Rosa Medrano, Pastoral Afroperuana).

En suma, pese a los problemas y las desavenencias que hubo durante el proceso de elecciones, el espacio creado por la Mesa Afrodescendiente de la CAN parece ser visto por la mayor parte de líderes afroperuanos como un gran paso del movimiento: “Nos están dando la oportunidad de salir del anonimato y de la invisibilización de los afros... Sobre todo de estar a otro nivel, más allá del Perú, a nivel de la región andina” (entrevista con Rosa Medrano, Pastoral Afroperuana).

El desafío que enfrentará el movimiento afroperuano en un futuro inmediato tiene que ver con la posibilidad de mantener la unidad de las organizaciones, al menos en torno a esta instancia de representación. No obstante, los problemas —y las subsecuentes interrogantes— en torno al grado de representatividad de las organizaciones afroperuanas parecen estar aún por resolver.

4. DEMANDAS Y REIVINDICACIONES DEL MOVIMIENTO AFROPERUANO

Las organizaciones afroperuanas han desarrollado un discurso de reivindicación basado en una serie de demandas relacionadas con el bienestar social y económico de la población afrodescendiente en el Perú, y con una mayor participación en la vida social, cultural y política, demandas que se traducirían en políticas públicas a favor de la población afroperuana. Aunque con distintas concepciones y variados matices referidos al tipo de reivindicaciones planteadas, existe un bagaje discursivo compartido por la mayor parte de organizaciones.

Respecto a esto último, es importante aclarar que cuando se habla de “demandas y reivindicaciones del movimiento afroperuano” se alude a ciertas tendencias de consenso. En estricto sentido —y respondiendo al carácter heterogéneo y desarticulado del llamado movimiento afroperuano— existen posiciones diversas y énfasis variados en cuanto a los reclamos de reconocimiento y las reivindicaciones enarboladas por las organizaciones afroperuanas, habiendo también diversos grados de compromiso político y elaboración de estrategias en el trabajo a favor de las comunidades afrodescendientes.

Solo por mencionar un ejemplo, tenemos el caso de organizaciones que efectúan una labor de apoyo a mujeres, como Mamainé, que se basa en la amplia experiencia de trabajo contra la violencia familiar que posee su coordinadora —y fundadora de la institución—, la señora Delia Zamudio, siendo una casa de refugio para mujeres maltratadas una de sus principales actividades. Pero también está la ONG Lundú, una de las instituciones que ha liderado la labor de incidencia antirracista apelando a campañas públicas y denuncias legales.

Y, solo para seguir con el ejemplo mencionado, incluso en relación a la lucha contra la discriminación racial no existe pleno acuerdo al interior de la

sociedad civil afroperuana sobre la prioridad que aquella debería tener, frente a otros problemas considerados de mayor importancia para la población:

El tema es la pobreza, no es el racismo; la pobreza es el problema. Y ¿cuál es la causa? La falta de educación. Por eso, la mejor manera de vencer el racismo —que siempre buscará cómo reinventarse— será a través de la educación... Yo les daría a los jóvenes, educación. De ese modo, cuando haya trescientos mil jóvenes nuestros [afroperuanos] que tienen una formación, que sean profesionales, al Perú no le va a quedar otro remedio que abrirles la puerta y darles puestos [de trabajo]. Y dentro de cuarenta años, cuando sus hijos también sean jóvenes, y lleguen a ser un millón de profesionales, el racismo va a quedar olvidado. Además, el racismo es un enemigo invisible que no da la cara... Contra algo así no puedo luchar. Lo que yo les diría a mis hijos es: “El único camino para ti es la profesionalización”. (Entrevista con Carlos López, Cimarrones)

Uno de los líderes históricos del movimiento afroperuano también cuestiona el énfasis puesto en la discriminación racial: “Considerar que el Perú es un país racista es limitar las perspectivas del análisis social y desviar la posibilidad de cambio hacia aspectos muy pequeños que no inciden en el gran cambio que espera la nación” (Campos 2010: 6).

A otro nivel, también existen demandas particulares provenientes de organizaciones afroperuanas que asumen un posicionamiento de género, enfatizando la reivindicación y la defensa de los derechos de la mujer afroperuana¹⁵⁶. En más de una oportunidad estas organizaciones han percibido que la agenda del movimiento afroperuano no recoge —al menos no con el suficiente énfasis— ese tipo de demandas (entrevista con Rocío Muñoz, Perú Afro), lo cual parece generar cierta resistencia, de parte de estas organizaciones, a establecer acuerdos de unidad que impliquen una invisibilización del enfoque de género.

¹⁵⁶ Entre las organizaciones que asumen este enfoque destacan CEDEMUNEP, Lundú y Perú Afro. Además de la actuación independiente de estas organizaciones y sus lideresas, desde abril del 2008 viene funcionando el colectivo Diálogo de Mujeres Afroperuanas (véase <<http://dialogomujeresafroperuanas.blogspot.com/>>).

Como se puede deducir, las demandas y reivindicaciones del movimiento afroperuano son diversas y no siempre confluyen en acuerdos de consenso. Por lo tanto, a fin de hacer una presentación general del tema, el presente análisis abstraerá las diferencias y los matices de posiciones, para establecer la suma de demandas de la sociedad civil afroperuana.

Para ello, se hará uso tanto de fuentes secundarias, donde se expresan estas reivindicaciones de un modo más formal¹⁵⁷, como de la información recogida en las entrevistas con los principales dirigentes de las organizaciones afroperuanas.

Por lo demás, se ha tenido en cuenta parte del enorme bagaje de producción documental, material pedagógico e insumos para la incidencia que muchas organizaciones afroperuanas han venido produciendo durante las últimas décadas. En algunos casos son documentos de sistematización de enfoques, como los relacionados con los derechos humanos elaborados por ASONEDH; en otros casos, son materiales para capacitación y promoción en las comunidades afroperuanas, como los elaborados por el CEDET, que también posee una importante línea editorial de producción orientada a rescatar la historia del pueblo afroperuano y su cultura. También existen informes de balance del cumplimiento de los derechos de los afroperuanos orientados a la presión y la incidencia, dirigidos a la sociedad civil y los organismos del Estado, elaborados por organizaciones como CEDET y CEDEMUNEP; y, finalmente, hay una serie de materiales e insumos orientados a impulsar campañas contra el racismo y la discriminación, en cuya producción destaca Lundú, entre otras organizaciones.

En todos estos casos existe una producción bibliográfica importante que posibilita identificar los discursos y las demandas reivindicativas que sustentan su trabajo.

157 Se ha consultado, entre ese último tipo de fuentes, documentación producida durante toda la existencia del movimiento afroperuano, como parte de su evolución política. Para el análisis de la plataforma reivindicativa originalmente planteada por el movimiento se hará uso de dos documentos: "Manifiesto. Plataforma. Estatutos", del Movimiento Negro Francisco Congo (Lima, 1986) y "Propuestas políticas para el progreso de la comunidad afroperuana", del Movimiento Negro Francisco Congo (Lima, enero de 1995).

4.1. La plataforma de lucha del movimiento y la agenda programática

Un tema importante para el análisis de las organizaciones afroperuanas es la dimensión política y programática de sus propuestas. Una de las principales conclusiones del estudio de Thomas III del año 2005 señala la “falta de coherencia programática en la mayoría de las ONGs” y la ausencia de enfoques claros y especializados en su intervención. Este diagnóstico fue corroborado el 2011 por el mismo autor: “Adicionalmente al conflicto en la dinámica entre las ONGs con sede en Lima y las poblaciones rurales con las que trabajan, existe la sensación entre las organizaciones comunitarias y culturales de que el movimiento afroperuano —en particular las ONGs— está fracturado y que carece de liderazgo y claridad en el enfoque” (Thomas III 2011: 29).

Como señaló un líder joven afroperuano entrevistado, no solo se trataría de un movimiento “frágil” y “débil” estructuralmente, sino, además, carente de una solidez programática, basado en un “discurso aún difuso” (entrevista con Owan Lay, Makungu); vale decir, poco claro y sin ejes prioritarios establecidos en una agenda política definida.

Para algunas personas, como Rocío Muñoz, el escaso avance programático del movimiento es una consecuencia directa de la falta de unidad y el divisionismo marcado por las rencillas personales:

El problema es que en medio de tanta fractura, tanta división, y de tanto conflicto, no ha habido tiempo para discutir y consensuar una plataforma común. Una plataforma articulada que indique cuál es el perfil mínimo de lo que vamos a levantar todos juntos. Eso es así porque no se ha trabajado. Porque la gente se ha perdido más en el conflicto entre organizaciones que en el objetivo estratégico. Se ha perdido de vista... enfrascándose en quién lidera a quién, de a quién consideran, de si yo soy la estrella y tú no, de a quién discriminan más que a quién. (Entrevista con Rocío Muñoz, Perú Afro)

Sea cual fuere el motivo, en todo caso, más de un dirigente entrevistado coincide en que hace falta definir una agenda común e incluso una estrategia del movimiento:

Lo que nos hace falta es generar una agenda. Solo cuando tengamos esa agenda, podremos decir que tenemos un movimiento [...] Mientras que no tengamos una agenda, una línea de ruta que nos ayude a encaminar nuestro trabajo, no vamos a poder seguir haciendo mucho. Porque nuestros esfuerzos irán por acá, por allá. Necesitamos esa agenda y no necesitamos estar todos de acuerdo en todo, sino tener algunos puntos en común, cuál va a ser nuestras banderas, y hacia dónde queremos llegar. (Entrevista con Cecilia Ramírez, CEDEMUNEP)

Se debe tener en cuenta que el movimiento afroperuano ha tenido básicamente dos momentos en los que logró construir una plataforma política de lucha, aunque —ciertamente— con distintos grados de consenso: durante la época del Movimiento Negro Francisco Congo, y durante el proceso de participación en la Conferencia de Durban y el seguimiento de Santiago +5 que dio lugar a la creación del Foro Afroperuano.

Como se explicó en el acápite 2, el Foro Afroperuano se fundó a iniciativa de ocho organizaciones afroperuanas y constituye quizás el intento más reciente de unificación del movimiento afroperuano —previo a la experiencia de la CONAFRO—. De hecho, se planteó como objetivo contribuir a su unidad y fortalecimiento, y gestar un “proyecto nacional afroperuano”.

Desde el punto de vista de algunos dirigentes, esas plataformas de reivindicación y espacios de coordinación no han sido lo suficientemente sólidos como para generar una acción común sostenida en el tiempo (entrevista con Rocío Muñoz, Perú Afro).

En el movimiento afroperuano actual, las preocupaciones de muchos dirigentes siguen centradas en cómo construir un discurso unificador y cómo lograr acuerdos, consensos mínimos de acción y unidad programática (entrevista con Owan Lay, Makungu).

El problema, sin embargo, es que los avances programáticos son necesarios pero no suficientes. Parece haberse generado un “círculo vicioso” en razón del cual la falta de logros concretos desanima las iniciativas en el campo de las ideas y los programas: “Más allá de cursos, seminarios, foros, capacitación, eventos, reuniones... en realidad, el problema concreto es

cuál es el resultado. En la práctica, ¿qué se ve? Nada. Por resultados, no hay muchas cosas que se hayan avanzado en los últimos años” (entrevista con Alberto Méndez, Todas las Sangres).

También existen opiniones algo más optimistas que señalan que, a pesar de todos sus defectos, la existencia de las organizaciones (aunque “vapuleadas, criticadas” por los mismos líderes afroperuanos) representa un “avance extraordinario” (entrevista con Antonio Quispe, APEIDO).

Según otros, en los últimos años se observa mayor “madurez” y mejores condiciones para avanzar en la unidad del movimiento. Así piensan Cecilia Ramírez, de CEDEMUNEP, y Delia Barriga, de Fuerza por la Paz; esta última evalúa que “ahora estamos mejor que antes”.

Finalmente, un punto interesante es reconocer cómo algunos líderes señalan que uno de los elementos clave para el protagonismo y la legitimidad de las organizaciones afroperuanas tiene que ver con el reconocimiento del Estado que obtienen algunas instituciones. Se menciona explícitamente que el hecho de tener como “aliado” en el Estado a la Defensoría del Pueblo constituye “una gran ayuda” para el reclamo de los derechos de los afroperuanos y la visibilización de su problemática¹⁵⁸.

4.2. Ejes de las demandas de las organizaciones afroperuanas

El análisis del presente trabajo, basado en entrevistas a dirigentes y líderes de las organizaciones, y en la revisión de documentos y producción escrita del movimiento afroperuano, permite ubicar cuatro tipos de demandas del llamado movimiento afroperuano¹⁵⁹:

¹⁵⁸ La Defensoría del Pueblo ha sido una de las instancias estatales que mayor atención ha prestado a la problemática de los afroperuanos. Su informe defensorial publicado el año 2011 —“Los afrodescendientes en el Perú. Una aproximación a su realidad y al ejercicio de sus derechos”— constituyó un hito y un referente clave porque puso en evidencia la situación de vulneración de los derechos de esa población en nuestro país; lo cual —al mismo tiempo— contribuyó a posicionar mejor la agenda de las organizaciones afroperuanas.

¹⁵⁹ Esta clasificación de demandas coincide básicamente con lo señalado por un reciente balance sobre la situación de los derechos de los afrodescendientes elaborado por CEDEMUNEP (2011). En general, esta distinción por tipo de demandas no siempre se expresa del mismo modo en los discursos y plataformas de trabajo de las organizaciones; además, se debe tener en cuenta que cada una implica de por sí una alta imbricación con el resto.

- la lucha contra la discriminación y el racismo;
- las demandas relacionadas con el desarrollo económico y social de las comunidades afroperuanas;
- la lucha por el reconocimiento de los derechos de la población afrodescendiente, como grupo social susceptible de atención y políticas específicas de parte del Estado peruano¹⁶⁰; y
- las demandas vinculadas a la revalorización étnica y cultural de la población afroperuana, así como de su aporte a la construcción de la nación peruana, en la perspectiva de una afirmación de la identidad afroperuana.

En el discurso de las principales organizaciones afroperuanas, el elemento sintético que articula los cuatro tipos de demandas es la lucha contra la “invisibilización” de la población afrodescendiente en nuestro país. Existe la idea de que, debido a la exclusión y la discriminación racial —institucionalizadas a partir del sistema esclavista—, la población afroperuana ha quedado en una situación de subordinación y subvaloración, estrechamente vinculada con la “invisibilización” de la que ha sido objeto de parte del Estado y la sociedad peruana.

De acuerdo con el discurso vigente de las organizaciones, el racismo constituye, en cierto sentido, el factor generador de la “invisibilización” de la realidad de los afroperuanos, su problemática y sus derechos (Luciano y Rodríguez Pastor 1995, Rojas s. f.). Al mismo tiempo, esa “invisibilización” contribuye a mantener el estado de pobreza y atraso de la población afroperuana¹⁶¹. Como bien señala uno de los líderes entrevistados, “El tema de la invisibilidad resume todo. Desde el momento que eres invisible para el Estado, no se te da derecho, porque no existes” (entrevista con Antonio Quispe, APEIDO).

160 Como parte de estas demandas cabe señalar las recientes iniciativas de organizaciones afroperuanas de Lima para avanzar en la visibilización de los hombres y las mujeres afrodescendientes del Perú incorporando en encuestas y censos variables relacionadas con la identidad afroperuana y la problemática social específica de esta población.

161 Para algunos miembros de las organizaciones afroperuanas, como Roberto Rojas Dávila de Makungu, la “invisibilización” se ha reforzado al utilizar el término “criollo” que no da cuenta del aporte específico de la cultura afroperuana (véase <<http://vimeo.com/5031717>>).

El tercer tipo de demanda, relacionado con el reconocimiento de derechos como seres humanos y ciudadanos, es una reivindicación que de alguna forma involucra de modo transversal al resto de reivindicaciones del movimiento. De hecho, el posicionamiento en el espacio político propugnado por el movimiento afroperuano busca el reconocimiento de parte del Estado como un “pueblo” sujeto de derechos, lo que tiene consecuencias directas sobre los otros tres aspectos de su lucha: el antirracista, el social y el cultural.

En general, a la luz de la dinámica de las organizaciones afroperuanas más importantes del país, se puede afirmar que los ejes centrales del trabajo de las últimas décadas han girado en torno al primero y el último tipo de demandas: la lucha antirracista y la revaloración de la cultura afroperuana. Y si bien los líderes del histórico Movimiento Negro Francisco Congo buscaron darle a su trabajo un enfoque más integral y un contenido más político —aclarando que “no nos convertimos en un grupo que exclusivamente combatía el racismo ni que se dedicó a danzar o a recuperar danzas del pasado” (MNFC 1996: 16)—, lo cierto es que desde entonces la base de toda la labor de las organizaciones afroperuanas, incluida la de aquellas que mayor proyección programática le han querido dar a su discurso, se ha sustentado en ambos ejes. En este sentido, como bien se ha señalado, “Las acciones de afirmación cultural y de lucha contra el racismo han sido el núcleo a partir del cual diferentes organizaciones desde la década del 80 del siglo pasado vienen desarrollando una serie de actividades, desde talleres hasta campañas, pasando por diseños curriculares y propuestas para políticas públicas, de tal forma que ha sido un trabajo permanente” (Mori 2005d: 66).

Veamos un poco más en detalle cada uno de los cuatro grandes ejes de reivindicaciones del movimiento afroperuano.

a) La lucha contra la discriminación y el racismo

Como sucede en otras latitudes, un eje central de las reivindicaciones del movimiento afroperuano gira en torno a la problemática de la discriminación y el racismo. La centralidad de esta demanda tiene que ver, en primer lugar, con el grado en que estos fenómenos afectan a la población afroperuana, dado que, como recientes estudios lo confirman, los afrodescendientes son

víctimas, en mayor medida que el resto de la población del Perú, del racismo existente en nuestra sociedad (Benavides et al. 2006, Benavides 2012). En segundo lugar, y en estrecha consonancia con lo anterior, la importancia asignada por el movimiento afroperuano a los problemas derivados del racismo tiene relación directa con la llamada identidad “racializada” de esa población; esto, como parte de la autopercepción de los afroperuanos o como categorización externa de otros, acompañada por lo general de estereotipos, prejuicios o abiertas prácticas discriminatorias.

Como se explicó en el primer acápite, a diferencia de los indígenas, para los afroperuanos el “color de piel” constituye, en la práctica y más allá del discurso de las organizaciones, uno de los principales referentes de identidad. La diferencia entre las concepciones de los afroperuanos “de base” y las que manejan las organizaciones, en el plano del discurso y en el político, reside en el enfoque histórico estructural que estas plantean al analizar y hablar del tema. En efecto, las organizaciones afroperuanas manejan una concepción sistémica del racismo y la discriminación —de ahí el uso del término “racismo estructural”—; por ello, en términos conceptuales, el racismo se percibe no solo como uno de los problemas principales, sino también como el eje de la problemática que vive la población afroperuana: “El racismo estructural es un componente fundamental en la configuración del estado actual de la colectividad Afroperuana” (Mori 2005c: 56).

Varios líderes entrevistados señalan que la lucha contra el racismo es difícil debido a la invisibilización de este problema que, según ellos, subsiste en la sociedad peruana hasta tal punto que a menudo no es reconocido siquiera por los mismos afroperuanos. Una dirigente criticó que una congresista afroperuana haya sostenido que nunca sintió discriminación en el Perú: “a veces se ponen una careta, porque asumen que ‘me puedo sentir inferior, y me van a tratar como menos’” (entrevista con Cecilia Ramírez, CEDEMUNEP).

Como se ha señalado, este tipo de demanda otorga un perfil particular al movimiento afroperuano, que en tal sentido se diferencia del movimiento indígena porque si bien este también incorpora en sus demandas la lucha contra la exclusión y la discriminación, no le otorga al problema racial la

prioridad que tiene para el primero. Según el diagnóstico de las organizaciones afroperuanas, las causas estructurales de la postración y la pobreza de los afrodescendientes apuntan directamente al racismo: “En nuestro país, la discriminación por raza es una de las principales causas del deterioro de la calidad de vida de la comunidad afroperuana” (Luciano 2012b: 125-126).

La prioridad de esa demanda no solo se refleja en el discurso del movimiento afroperuano, sino que se plasma en su trabajo y en el tipo de iniciativas que ha impulsado los últimos años. Como parte de las demandas contra la discriminación racial, la mayor parte de las organizaciones afroperuanas ha llevado a cabo acciones, iniciativas, campañas y programas orientados hacia las comunidades con las que trabajan y la opinión pública en general. Varias organizaciones afroperuanas efectúan acciones de concientización y trabajo de crítica y develamiento del racismo imperante en el Perú vinculándolos estrechamente a la capacitación centrada en el fortalecimiento de la autoestima personal y colectiva.

Eventualmente, también ha habido iniciativas dirigidas a diseñar instrumentos pedagógicos a ser usados en la práctica de la enseñanza escolar, como los módulos y el material didáctico creados por el MNFC que llevan como título “Aprendiendo a educar para la tolerancia racial y cultural en la escuela”¹⁶². En realidad, durante las últimas dos décadas hubo una serie de intervenciones de ONG y organizaciones afroperuanas en esa misma línea.

Pese a estos importantes esfuerzos, pareciera que el impacto aún dista de tener repercusiones significativas sobre los discursos docentes y las relaciones en las aulas de los colegios, donde parecen persistir prácticas racistas contra niños y niñas afrodescendientes, incluso en comunidades donde las ONG han tenido algún tipo de intervención. Así lo confirma un estudio sobre la niñez afroperuana auspiciado en el 2011 por UNICEF, Plan Internacional y CEDET.

162 El objetivo de ese material fue otorgar a los docentes “elementos teóricos y procedimientos para la comprensión de la problemática racial en nuestro medio, permitiéndoles actividades educativas que incrementen la tolerancia en los procesos de enseñanza-aprendizaje, posibilitando, de esta manera la incorporación del mensaje antidiscriminatorio en las experiencias curriculares de la escuela”. Fuente: <<http://reocities.com/Athens/crete/8530/marcos.html>>.

Como se vio en el acápite 2, la lucha contra la discriminación ha formado parte del movimiento afroperuano desde sus inicios. Además del Movimiento Negro Francisco Congo de los años ochenta, otra de las primeras organizaciones cuyo eje de trabajo fueron las reivindicaciones antirracistas es ASONEDH, que empezó a operar a inicios de la década de 1990. De ambas se desprendieron muchas otras organizaciones que hoy conforman la sociedad civil afroperuana.

En la actualidad, las demandas antirracistas han sido destacadas mediante la participación de muchas organizaciones afroperuanas en colectivos de lucha contra la discriminación y el racismo. Solo para mencionar un ejemplo, en el año 1997 se formó la Mesa de Trabajo para la No Discriminación, a iniciativa de la Coordinadora de Derechos Humanos y José “Pepe” Luciano, del Movimiento Negro Francisco Congo.

También destaca entre las iniciativas de las organizaciones afroperuanas la campaña “Apúntate contra el racismo”, impulsada por Lundú, que se inició en el año 2009, en Lima, como “una propuesta creativa y de sensibilización, que busca generar una cultura respetuosa de la diversidad, los derechos humanos y la interculturalidad”¹⁶³.

Esta campaña ha avanzado de la mano con otra iniciativa de Lundú consistente en la implementación del Observatorio Afroperuano como una estrategia para reforzar la capacidad de incidencia y motivar la participación de la ciudadanía¹⁶⁴. Para ello, hace un seguimiento —que se publica en la web y en informes anuales y mensuales— de la discriminación en los medios de prensa¹⁶⁵ y de los avances en las políticas públicas para visibilizar y atender la problemática de los afroperuanos.

En general, se podría decir que uno de los principales logros del movimiento antirracista, en el que han participado varias organizaciones afroperuanas, se expresa en normas relativamente recientes contra la discriminación y el

163 Fuente: <<http://apuntatecontraelracismo.blogspot.com/search/label/Campa%C3%B1a%20AP%C3%9ANTATE%20CONTRA%20EL%20RACISMO>>.

164 Véase <http://www.lundu.org.pe/observatorio/el_observatorio.html>.

165 Ese tipo de instrumento ha permitido, por ejemplo, hacer públicos los resultados de un análisis de seis medios de comunicación, en el semestre de julio a diciembre del 2009, que identificó 203 publicaciones discriminatorias —vale decir, 33 noticias al mes con contenido racista—.

racismo en nuestro país. Una de las primeras es la Ley 26772, del año 1997, según la cual las ofertas de empleo y el acceso a instituciones de formación educativa “no podrán contener requisitos que constituyan discriminación, anulación o alteración de igualdad de oportunidades o de trato” (Artículo 1, Ley 26772). Esta norma fue modificada por la Ley 27270, en la que se define el concepto de discriminación como “la anulación o alteración de la igualdad de oportunidades o de trato, en los requerimientos de personal, a los requisitos para acceder a centros de educación, formación técnica y profesional, que impliquen un trato diferenciado basado en motivos de raza, sexo, religión, opinión, origen social, condición económica, estado civil, edad o de cualquier índole”¹⁶⁶.

Desde una perspectiva de defensa del consumidor, en el año 1998 se expidió la Ley 27049 en la cual, al hacer una precisión del inciso d) del artículo 5 del Decreto Legislativo 716, se establece que “los consumidores no podrán ser discriminados por motivo de raza, sexo, nivel socioeconómico, idioma, discapacidad, preferencias políticas, creencias religiosas o de cualquier índole, en la adquisición de productos y prestación de servicios que se ofrecen en locales abiertos al público”¹⁶⁷.

Un hito más reciente es la dación de la Ley 27270, Ley contra Actos de Discriminación, publicada el 29 de mayo del año 2000, referida a los actos de discriminación en la oferta de empleo y el acceso a centros de formación educativa. En esa ley se proscriben los “requisitos que constituyan discriminación, anulación o alteración de la igualdad de oportunidades o de trato” sustentados en criterios de diferenciación basada en raza, sexo, religión, opinión, origen social, condición económica, estado civil, edad o índole similar (artículos 1 y 2). Dicha ley constituye, en realidad, la primera norma que ubica la discriminación como un tipo de delito penal en el ordenamiento jurídico peruano (Lundú 2010: 40).

Años más tarde, la Ley 28867, del 2006, modificó el artículo 323 del Código Penal a fin de extender los motivos que configuran discriminación. Se añadieron los factores genéticos, filiación, edad, discapacidad, idioma,

166 Fuente: <<http://www.congreso.gob.pe/comisiones/2002/discapacidad/leyes/26772.htm>>.

167 Fuente: <<http://www.congreso.gob.pe/ntley/Imagenes/Leyes/27049.pdf>>.

identidad étnica y cultural, indumentaria, opinión política o de cualquier índole, o condición económica (Lundú 2010: 20). Con esto se busca penalizar a quienes, de por sí o mediante terceros, discriminen o inciten o promuevan en forma pública actos discriminatorios —por motivo racial, religioso, sexual, de discapacidad, idioma, etnia, cultura, opinión o de cualquier índole— con el objeto de menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicios de los derechos de la persona. Se fija, además, una “pena privativa de libertad no menor de dos años, ni mayor de tres o con prestación de servicios a la comunidad de sesenta a ciento veinte jornadas” (Lundú 2010: 40)¹⁶⁸.

Posteriormente, el Reglamento de la Ley General de Inspección de Trabajo 28806, normado mediante el Decreto Supremo 019-2006-TR, prohibió las conductas discriminatorias en toda relación laboral, señalando que constituyen una “infracción muy grave”.

Cabe señalar como otros instrumentos que aparecieron formando parte de una nueva tendencia normativa las ordenanzas de gobiernos regionales y locales contra la discriminación. Estos instrumentos legales constituyen avances importantes en materia de reconocimiento de la responsabilidad estatal para garantizar el derecho a la no discriminación¹⁶⁹.

Resulta legítimo —y, para fines del presente estudio, pertinente— plantearse la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto este conjunto de avances normativos antirracistas es un logro del movimiento afroperuano? Desde nuestro punto de vista lo son, parcialmente, en la medida en que hay una participación activa de organizaciones que siguen una línea de trabajo inaugurada hace décadas por el Movimiento Negro Francisco Congo y ASONEDH. Los logros recientes, como la ley contra la discriminación en las ofertas de empleo, parecen obedecer a campañas de la sociedad civil e instituciones como Lundú, particularmente en relación con la demanda de tipificación de la “injuria racista”.

168 El Reglamento de la Ley 27270, establecido por el Decreto Supremo 002-98-TR, especifica quiénes pueden ser pasibles de sanción. Incluye a empleadores, instituciones de formación educativa y agencias de empleo, y estipula la responsabilidad de los medios de comunicación.

169 Hacia el año 2009, más de cuarenta municipalidades provinciales y distritales, junto con tres gobiernos regionales, reconocían la existencia de prácticas discriminatorias en instancias públicas y privadas y su responsabilidad para combatirlas (Ardito 2009).

Sin embargo, en esa misma línea de acción también cabe resaltar los límites de la capacidad de movilización y real poder de incidencia. Es el caso de la campaña impulsada por Lundú contra el segmento cómico de televisión “El Negro Mama” —del programa El especial del humor, propalado por Canal 2—, que caracteriza de modo grotesco y animalizado al afrodescendiente. Lundú demandaba la cancelación y el retiro o la modificación sustancial de su contenido; y si bien la denuncia hizo visible el problema y logró ponerlo en la agenda de la discusión pública, las acciones parecen no haber sido suficientes: el segmento se mantuvo, pese a que el Tribunal de Ética de la Sociedad Nacional de Radio y Televisión emitió, en diciembre del 2010, una resolución que concluía que el personaje tiene actitudes que revisten discriminación y racismo contra los afroperuanos¹⁷⁰.

b) Las demandas relacionadas con el desarrollo económico y social de las comunidades afroperuanas

La preocupación por la exclusión social y económica de los afrodescendientes está presente desde el nacimiento del principal movimiento organizativo afroperuano. En efecto, los fundadores del MNFC definieron una línea de acción orientada a la búsqueda de “programas de desarrollo”¹⁷¹.

Años más tarde, en el contexto de las elecciones generales del año 1995, el programa y las propuestas políticas aprobados en un evento de la zona sur del MNFC incluyeron tres planteamientos con el fin de que fueran acogidos por los candidatos a la Presidencia y al Congreso: a) considerar como “zonas prioritarias de desarrollo integral y tratamiento especial” a distritos y provincias con mayor presencia de afroperuanos; b) en las localidades donde la población se dedica principalmente a labores agropecuarias, desarrollar acciones de apoyo financiero, asesoría técnica, infraestructura y respeto de

170 Cabe precisar que si bien la iniciativa de Lundú fue respaldada por otras organizaciones afroperuanas, la gran mayoría no llegaron a ejercer una presión mayor como instancias representativas de la población afroperuana. Este hecho, al menos en ciertos momentos de la protesta, generó la imagen y la impresión de que se trataba de una lucha hasta cierto punto aislada de Lundú y su presidenta, Mónica Carrillo.

171 “Como la mayoría de negros pertenecemos a los sectores populares, del campo o de las ciudades, tenemos bajos ingresos (si es que no estamos desempleados o subempleados) y sufrimos una serie de dificultades materiales para vivir. Esta realidad obliga al MNFC a participar en la búsqueda de soluciones económicas de los poblados con alta presencia de gente afroperuana a través de programas de desarrollo” (MNFC 1996: 7).

derechos laborales; c) en ciertos barrios con presencia afroperuana en ciudades como Lima, promover soluciones que enfrenten el problema de la falta de trabajo e implementar proyectos preventivos dirigidos a niños y jóvenes con “la intención de que no caigan en la delincuencia y la drogadicción” (MNFC 1995: 20-21).

Durante las últimas décadas se ha buscado atender las demandas sociales y económicas de las comunidades afroperuanas mediante la constitución de ONG promovidas por el mismo movimiento afroperuano. En la concepción implícita de los líderes del movimiento, las ONG son una suerte de plataformas institucionales para el desarrollo de acciones a favor de las comunidades afroperuanas y para atender las necesidades que —precisamente, debido a su origen étnico-racial— no han sido tomadas en cuenta por el Estado peruano. Así, un texto de José Luciano señala la necesidad de fortalecer las ONG afroperuanas “para obtener logros de mayor dimensión como son la atención de salud, educación, el mejoramiento de las entidades institucionales y la búsqueda de fuentes de financiamiento para las iniciativas económicas, familiares-locales” (Luciano 2012b: 125). Según algunos líderes actuales, “la lucha contra la discriminación a veces anula la idea de que también debe tenerse en cuenta la lucha contra la pobreza” (entrevista con Cecilia Ramírez, CEDEMUNEP).

Como se analizó en el tercer acápite, gran parte del trabajo de las ONG afroperuanas ha consistido en la implementación de esos proyectos de desarrollo local. Esto fue así desde los albores del movimiento afroperuano —recuérdese el proyecto de “cocinas solares”, que hacia mediados de la década de 1990 implementaba el MNFC en Yapatera como una experiencia de autogestión comunal asociada a la conservación ambiental y al mejoramiento social de la calidad de vida de la población¹⁷²— y ha continuado siéndolo luego¹⁷³.

A modo de ejemplo, se puede señalar que uno de los objetivos de la organización Todas las Sangres es generar proyectos de desarrollo sostenible y cuidado del medio ambiente, buscando promover en las comunidades la

172 Véase <<http://reocities.com/Athens/crete/8530/marcos.html>>.

173 Esta línea de acción en el campo del desarrollo comunitario ha sido recogida en recientes diagnósticos orientados a proponer medidas para avanzar en el reconocimiento de derechos de la población afrodescendiente en el Perú (véase, por ejemplo, Pro Santana 2006: 45-46).

creación de sus propios medios de subsistencia y la generación de “fuentes de trabajo y oportunidades de educación, con equidad social y cultural” (entrevista con Ana María Gamarra, Todas las Sangres). Los representantes de esta organización aclaran que están en contra de programas puramente asistencialistas, y que consideran necesario promover la creación de micro y pequeñas empresas para los pobladores, “que, utilizando lo que ellos producen, le demos valor agregado”. Mencionan como muestra un proyecto de apoyo a jóvenes de Nazca que elaboran artesanía, así como el trabajo con mujeres de Ica que producen frutas (uvas y naranjas), a quienes “se les apoya para que comercialicen sus productos, creando ferias y ayudándoles a colocar sus productos”. Se busca, de este modo, que “se sientan incluidas como ciudadanos, que tengan dinero para darle más educación a sus hijos, para tener mejores viviendas, etcétera” (entrevista con Ana María Gamarra, Todas las Sangres). “Educación, salud, el tema de infraestructura agraria, y todo lo que incluye educación: ciencia y tecnología... para mejorar la calidad de vida. Esa es nuestra diferencia”, agrega la entrevistada. Para ello llevan a cabo gestiones y actividades en las comunidades, tales como la Navidad del Niño, la Fiesta para el Adulto Mayor, la implementación de becas para estudios superiores mediante un convenio con la Universidad de La Cantuta, etcétera.

En relación con esto último, los diagnósticos realizados por esas ONG y el movimiento afroperuano en su conjunto ubican a la educación como uno de los ejes centrales de la problemática socioeconómica de los afroperuanos. Sobre la base de su experiencia de trabajo en las comunidades, las organizaciones afroperuanas siempre han buscado atender, de uno u otro modo, el grave problema que representa el asunto educativo para estos grupos. En efecto, como se señaló en el primer acápite, uno de los principales obstáculos para la población afroperuana está dado por la desventaja educativa y las barreras de acceso a las diversas formas de profesionalización, dificultad que afecta no solo a los niños afroperuanos sino también a los jóvenes pertenecientes a la población afrodescendiente (Benavides et al. 2006, Benavides 2012 y PNUD 2012).

Al parecer, gran parte de las organizaciones afroperuanas, si no la mayoría, es consciente de este diagnóstico, y no es casual que muchos de sus

programas e iniciativas consistan en facilitación y apoyo a adolescentes y jóvenes para que accedan a la educación superior. Por ejemplo, ASONEDH, una de las más antiguas organizaciones, ha sostenido programas de becas gracias a embajadas y organismos internacionales como el BID, con el fin de que jóvenes afroperuanos estudien en países como Estados Unidos, México, Argentina y Colombia.

Más de un líder afroperuano entrevistado señala que la educación es el elemento clave para solucionar los problemas de esta población: “El único camino para salir de la pobreza y progresar es la educación” (entrevista con Carlos López, Cimarrones). Incluso se dijo que la falta de educación es la causa de la pobreza y hasta de los problemas de salud “típicos” de la gente afrodescendiente.

Para algunos dirigentes, más importante que promover la identificación étnico-cultural de los jóvenes afroperuanos es que ellos accedan a profesiones de nivel superior. Además, estaría sucediendo que “El principal problema es que no tenemos modelos a seguir... A un joven afroperuano le preguntas ‘¿Cómo quién quisieras ser cuando seas grande?’, y no hay un afroperuano que sea modélico, que los niños afroperuanos sueñen ser como él. ¿Y por qué no tenemos modelos? Porque no tenemos educación” (entrevista con Carlos López, Cimarrones).

Por su parte, al ser preguntado sobre cuáles son los principales problemas de los afroperuanos, Alberto Méndez, de Todas las Sangres, dice, sin dudar:

Educación. A partir de la educación yo creo que daríamos el salto. El tema de educación es fundamental. Sin educación, así te regalen plata, no vas a salir adelante. [...] si hablamos de los que habitamos en Lima, es un tema de educación, porque al tener una mejor educación tienen mayores posibilidades de desarrollo, porque pueden tener mejores trabajos. En provincia también es educación, pero también son los problemas de infraestructura agraria —mejores tecnologías para la agricultura, la ganadería, que haya más acceso a internet, más carreteras, mejoramiento en el acceso al agua, etcétera—.

Este tipo de diagnósticos ha llevado a varias ONG afroperuanas a impulsar iniciativas de atención a ese problema. En esta línea de trabajo se inscriben las acciones del grupo Makungu —una de las organizaciones más recientes y cuyo perfil precisamente está definido por la presencia de jóvenes universitarios—, que buscan proveer de becas de estudios a afroperuanos que aspiran a seguir carreras de nivel superior.

Quizá la iniciativa más importante, en términos de coordinación interinstitucional, se plasmó en un convenio firmado el 27 de junio del 2006 entre el INDEPA y la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle (La Cantuta)¹⁷⁴. El convenio fue posible en gran medida gracias a gestiones de los representantes afroperuanos en el INDEPA, y permitió la implementación de un programa de becas para adolescentes y jóvenes afroperuanos. Según refieren algunos entrevistados, en seis años de existencia logró el ingreso a la universidad de 120 jóvenes (veinte becas por año). Siendo una iniciativa importante, se señala, sin embargo, que una de las debilidades de este programa es que carece de un esquema de monitoreo que garantice la permanencia de los estudiantes, sobre todo tomando en cuenta las desventajas sociales y educativas, que podrían generar deserción o problemas de rendimiento.

c) La lucha por el reconocimiento de los derechos de la población afrodescendiente, como grupo social susceptible de atención y políticas específicas de parte del Estado peruano

Como ya se ha señalado, las organizaciones afroperuanas coinciden en afirmar que uno de los principales problemas que enfrenta la población afrodescendiente en el Perú es la “invisibilización” de la que es objeto por parte del Estado y de la sociedad en su conjunto.

El desarrollo de los planteamientos más programáticos de las organizaciones afroperuanas ha incluido cierta discusión acerca del estatus de la población afroperuana y del tipo de reconocimiento que debe tener de

¹⁷⁴ Véase el Convenio Marco de Cooperación Interinstitucional entre el Instituto de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (INDEPA) y la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, en <<http://www.indepa.gob.pe/principal/institucional/convenios/cantuta-marco.pdf>>.

parte del Estado. En este sentido, el movimiento afroperuano parece no haber alcanzado un amplio consenso —como tampoco parece haberlo en el ámbito más académico— acerca de si los afrodescendientes de nuestro país constituyen un grupo étnico, una minoría étnica, un grupo cultural, una comunidad, un grupo racial o un pueblo¹⁷⁵.

Al interior del movimiento, en algún momento se gestó la idea de propugnar que se reconozca a la población afroperuana como minoría étnica (Verástegui 2008). Hacia mediados de los años noventa, incluso en el propio Movimiento Negro Francisco Congo el concepto predominante era el de “comunidad”. Esto se deduce de la lectura de las “Propuestas políticas para el progreso de la comunidad afroperuana”, donde se define “comunidad” como “un sector social que reconoce que tiene un pasado histórico particular que lo ha ido conformando, que tiene una tradición cultural específica y reconocible que por igual se ha ido delineando a través del tiempo en base a la conjunción de variadas culturas pero del mismo origen geográfico inicial africano; en algo esta tradición subsiste” (MNFC 1995: 7).

Sin embargo, en la actualidad, y a partir de la influencia del movimiento afrodescendiente transnacional, gran parte de las organizaciones afroperuanas suscriben la tesis de que la población afroperuana conforma un “pueblo”. Como se sabe, en el ordenamiento internacional el reconocimiento de esta categoría da lugar al consecuente reconocimiento de determinados derechos colectivos. Se trata, en este sentido, no solo de una definición sociológica sino también de un estatus político y jurídico (Lundú 2010).

Los argumentos de algunos líderes y organizaciones sobre por qué son y deben llamarse y ser identificados como “pueblo afroperuano” señalan que si bien la población afroperuana está conformada u organizada en “comunidades”, existe una dimensión de unidad y articulación de una identidad mayor a tres niveles: a) como grupo étnico “históricamente constituido”, con “un pasado socioeconómico común que ha determinado y condicionado su presente”; b) como grupo socialmente reconocido por su cultura y por el hecho de “ser negro” —siendo objeto de discriminación y

175 Para una revisión de los términos de esta discusión se puede consultar Lundú (2010: 17-19), así como Verástegui (2008), disponible en <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=31694>>.

racismo—; y c) como grupo que se autoafirma como parte de un colectivo (Mori 2005c: 59).

Es importante resaltar que esta reivindicación va más allá de una constatación sociológica, dado que representa, en realidad, una demanda política de reconocimiento. Como bien señala un documento del CEDET, el concepto de “pueblo” es ante todo “un instrumento político, validado internacionalmente, que permite a los diferentes grupos étnicos reclamar y ejercer derechos colectivos” (Mori 2005c: 59). Dicho concepto, “más que describir una realidad sujeta a ciertas condiciones, es una noción instrumental, es decir una herramienta a partir de la cual los derechos de una colectividad pueden ser garantizados” (Mori 2005c: 57). La ventaja de la categoría “pueblo” es que este estatus permitiría a la población afroperuana tener el derecho a la autodeterminación (con capacidad para decidir sobre las formas de su participación política), a la autonomía (para tener un grado de control y regulación sobre la educación, el territorio y el gobierno en las comunidades) y al acceso al mecanismo de las consultas en relación con proyectos que pudieran afectar su desarrollo (Mori 2009: 23).

Uno de los argumentos esgrimidos para sustentar la existencia de un “pueblo afroperuano” resalta la presencia de población afroperuana rural vinculada a la tierra debido a sus actividades agrícolas. Esta característica justificaría y haría viable que los principios de derecho establecidos en el Convenio 169 de la OIT sean aplicables también al caso de los afroperuanos —y no solo de los indígenas— (Mori 2005c: 58-59), aunque también se reconocen las limitaciones de atribuir derechos de territorialidad a la población afroperuana, cuando históricamente no tuvo acceso directo y masivo a la propiedad agrícola. En ese sentido, se ha señalado que “hay un elemento característico y determinante en la conformación de los poblados negros que mediatiza las posibilidades de aspirar a reivindicaciones de tipo territorial y es su tardío acceso como colectivo a la propiedad de la tierra mediante la reforma agraria del gobierno militar [en el año 1969]” (ver Mori 2005a: 48).

Usando la argumentación del Dr. Douglas Quinteros, de Afroamérica XXI, algunas organizaciones señalan que los afroperuanos sí pueden considerarse un pueblo integrante de la nación peruana, porque estuvieron presentes

antes del nacimiento del Estado peruano, porque participaron en las luchas independentistas y, sobre todo, por contar con una cultura afroperuana propia (CEDEMUNEP 2011: 55-56). Complementan estos argumentos apelando a la referencia que se hizo en la creación del INDEPA a los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano, así como al uso de esa misma categoría en la Resolución del Perdón Histórico del año 2009.

Otro pilar de la argumentación de las organizaciones para demandar el reconocimiento de los derechos de la población afroperuana apela a su importancia demográfica en el conjunto nacional. En el movimiento afroperuano se ha manejado la idea de que los afroperuanos representan una importante proporción de la población del país: “Algunas estimaciones permitirían afirmar que la población de afrodescendientes representa aproximadamente entre el 10% y 15% del total nacional. Este tamaño de la población permitiría cuestionar la facilidad con que suele atribuirse la categoría de una minoría étnica en el Perú” (Luciano 2012b: 120).

Sin embargo, como se señaló en el primer acápite, las estimaciones actuales indican que la población afroperuana constituye no más de 2% de la población. Dado que esta cifra corresponde a preguntas de autoadscripción étnica, los resultados constituyen un reflejo del momento actual y son susceptibles de evoluciones posteriores. Paralelamente, tiene un fuerte asidero pensar que si el criterio de autoidentificación apelara a los ancestros y el vínculo consanguíneo, el porcentaje de personas no negras pero sí afrodescendientes superaría largamente las cifras que hoy se manejan.

d) Las demandas vinculadas a la revalorización de la cultura y la identidad de la población afroperuana, y el reconocimiento de su aporte a la construcción de la nación peruana

En consonancia con lo descrito en el primer acápite sobre la construcción de la identidad afroperuana, esta dimensión cultural constituye un importante eje de trabajo que las organizaciones afroperuanas usan y desarrollan para la afirmación de la identidad de esa población.

En general, el movimiento afroperuano busca revalorar una cultura que ha marcado profundamente la evolución de la cultura nacional y, en

particular, la denominada “cultura criolla”. Como la investigación histórica, sociológica y antropológica ha venido demostrando con una creciente evidencia empírica, los afroperuanos han significado un aporte clave en la definición de campos como la lingüística, la música, el baile, la lírica, la historia oral, la religión y la culinaria. En gran medida, la lucha de las organizaciones afroperuanas en este ámbito está dedicada a re-descubrir y difundir esos aportes, guiada por el discurso de una re-valoración del aporte de la población afrodescendiente a la formación de la nación peruana. Dada la escasez de investigación o el estado aún embrionario de la misma, se puede decir que se trata de una agenda que está en una etapa de desarrollo inicial.

Cabe hacer la distinción entre la labor que, desde el punto de vista de algunas organizaciones afroperuanas, pueden cumplir personas de trayectoria pública reconocida en esta tarea de revalorización de la cultura afroperuana, y el trabajo de las propias organizaciones. En el primer caso, siguiendo el pensamiento de uno de sus principales líderes históricos, personas como Rafael Santa Cruz o Susana Baca “tienen la gran responsabilidad de intermediación” para cumplir una “representación pública abierta” (Luciano 2012c: 131). En el caso de las organizaciones u ONG, su trabajo se bifurca en, por un lado, el reforzamiento de las tradiciones y la identidad afrodescendiente en las comunidades; y por otro, la difusión más amplia, dirigida al Estado y la sociedad peruana en su conjunto, labor que confluye con las actividades menos militantes pero probablemente de igual o mayor efectividad de los artistas y gestores culturales afroperuanos conocidos vía los medios de comunicación.

Como señala un miembro de una organización afroperuana, “la cultura ha sido la ‘punta de lanza’ de la afirmación de la identidad negra en el Perú”¹⁷⁶. De ahí que el trabajo de las ONG durante las últimas décadas haya tenido como “eje articulador, propositivo y político” la estrategia de afirmación cultural (Mori 2005d: 67).

La formación de diversas asociaciones culturales y musicales constituyó el primer impulso “contemporáneo” de la manifestación de la identidad

176 Palabras de Susana Matute, miembro de CEDET, en el evento “Lo que No te contaron de los afroperuanos” organizado por la organización Makungu el 8 junio del 2012 en el Museo Afroperuano.

“negra” en el Perú (como se vio en el segundo acápite). Por esto se ha llegado a decir que “lo artístico fue el primer paso en la visibilización de la presencia afroperuana dentro de nuestra sociedad y sigue enriqueciéndonos no solo como afros, sino como país [...]” (Mori 2005d: 62).

Si se analiza bien el surgimiento de las organizaciones afroperuanas, se deducirá rápidamente que los primeros grupos o formas organizativas de la población son aquellas que giran en torno a la cultura afroperuana; en particular, la música, la lírica y el baile. Uno de los primeros grupos afroperuanos es Cumanana, fundado por los hermanos Victoria y Nicomedes Santa Cruz, que permitió la revalorización de la música, el teatro y, en general, la cultura negra.

Incluso, en una etapa posterior, cuando las nuevas organizaciones adoptan enfoques más integrales y discursos más “politizados”, varios miembros fundadores y líderes de las posteriores organizaciones afroperuanas provenirán de grupos como Perú Negro.

El Movimiento Negro Francisco Congo, surgido en la década de 1980, se planteó como uno de sus tres principales objetivos “el rescate del aporte cultural de los negros en el Perú” (Mori 2005d: 63)¹⁷⁷. Al mismo tiempo, señaló entre sus propuestas políticas dos temas relacionados directamente con la revaloración cultura afroperuana:

- i) la necesidad de que el Estado peruano considere en los cursos de Historia “los aportes de los negros”, y que “en lugares con mayor presencia afroperuana” existan colegios donde se enseñe y se rescate la tradición cultural afroperuana (MNFC 1996: 9); y
- ii) la creación de un sistema museográfico de la historia y la cultura afroperuana, y la instauración de un Día de la Cultura Afroperuana (MNFC 1996: 9).

¹⁷⁷ En la página web del Movimiento Negro Francisco Congo se señala: “En un principio nuestras actividades se centraron en el rescate y revalorización de la cultura afroperuana. Fruto de esta labor de investigación fue el Son de Los Diablos, tradicional danza que los negros durante la colonia escenificaban para las fiestas de Carnaval y de la cual quedaban vagos recuerdos y documentos históricos. Esta danza se convirtió en el sello inconfundible de nuestra institución y pasó a ser el núcleo de organización a nivel de jóvenes, quienes realizaban presentaciones periódicas” (fuente: <<http://reocities.com/Athens/crete/8530/prese.html>>).

Para las organizaciones afroperuanas, la revaloración de su cultura es un elemento clave en la construcción de su identidad y la afirmación de su autoestima individual y colectiva. Como señala un entrevistado, la imagen del “negro” que se transmite en la educación a los niños y, en general, a la opinión pública y la sociedad, reproduce estereotipos negativos, lo que genera la subvaloración de su aporte histórico: “Ese es uno de los principales motivos por los que los afrodescendientes no quieren identificarse como tales”. Y ese es el principal motivo por el cual resulta crucial hacer un trabajo de revaloración, rescate y difusión del aporte de los afrodescendientes al país. El propósito es transmitir la idea de que “los negros africanos no solo trajeron mano de obra, sino también cultura”.

En general, los líderes afroperuanos coinciden en que el cambio de esa imagen subvaluada no solo implicará, de algún modo, una modificación del estatus del afroperuano —y el reconocimiento de sus derechos—, sino también un sustancial incremento de la autoestima de los afroperuanos y, como consecuencia, el fortalecimiento de su identidad étnica y cultural.

Esta línea de pensamiento orienta la iniciativa de la organización Makungu que ha permitido implementar un concurso orientado a reconocer a “personas destacadas afroperuanas”. Como señala su presidente, se ha procurado una manera efectiva de cambiar los estereotipos negativos y de construir referentes positivos de afrodescendientes que han aportado a la cultura, la ciencia y las propuestas políticas para contribuir a la mejora de nuestra sociedad peruana (entrevista con Owan Lay, Makungu).

Algunas organizaciones, como el CEDET, buscan afirmar la identidad afroperuana a partir de la recuperación de la historia de la población afroperuana. La importancia de conocer su historia es entendida, así, como una condición básica para construir la identidad, pero también como una forma de revalorar el aporte de los afrodescendientes a la construcción de la nación peruana (entrevista con Oswaldo Bilbao, CEDET).

Las demandas de las organizaciones afroperuanas relacionadas con el factor cultural han estado generalmente acompañadas por un diagnóstico que ubica como un problema clave la falta de conocimiento y la escasa valoración de la cultura afroperuana. De acuerdo con esta visión, una de las causas principales de ese resultado es la falta de contenidos referidos

a esos temas en el currículo escolar. Esto ha llevado a que organizaciones como CEDEMUNEP tengan entre sus cuatro planteamientos programáticos —además de derechos humanos, empleo y microempresas— “que se incluya en la currícula educativa el aporte de la población afroperuana, y que se cree una mesa de expertos en temas afro para que se pueda trabajar el tema dentro de la educación”, promoviendo la diversificación curricular (entrevista con Cecilia Ramírez, CEDEMUNEP).

Entre las acciones desplegadas por las organizaciones afroperuanas destacan iniciativas relacionadas, precisamente, con propuestas educativas que poseen un enfoque que enfatiza la interculturalidad y que emerge de la crítica a su “invisibilización” de parte de la sociedad y el Estado peruanos, subrayando la revaloración del aporte económico, social, político y cultural de los afrodescendientes en el Perú. A modo de ejemplo, se puede mencionar el manual elaborado por el Movimiento Nacional Afroperuano Francisco Congo a inicios de la década pasada, Palenque Congo. Manual para líderes y lideresas afroperuanas. Con este manual se buscaba proporcionar a los miembros del movimiento y afroperuanos en general información histórica y herramientas conceptuales para una mirada crítica que modificara las concepciones tradicionales referidas a esta población (Valdivieso 2006: 32).

Sin embargo, es en el marco de la apertura del gobierno de Alejandro Toledo hacia las poblaciones indígenas y afrodescendientes que el tema se empieza a poner en la agenda de la discusión pública, incluyendo los asuntos referidos a la interculturalidad y la educación. En el año 2003 se llevaron a cabo dos eventos en los que se discutieron los fundamentos y alcances de la educación intercultural entre los afrodescendientes. Uno de ellos consistió en un fórum y fue organizado en junio del 2003 por la CONAPA y la Organización por el Desarrollo de los Afro Chalacos, ODACH (Valdivieso 2006: 33). Aunque la participación de los representantes afroperuanos estuvo principalmente limitada al ámbito limeño y de localidades cercanas a la capital, la importancia de este evento reside en que por primera vez el Estado peruano promovía un diálogo sobre el tema con población afroperuana¹⁷⁸.

178 Pese a lo señalado, resulta sintomático que, aun habiéndose desarrollado el evento en el recinto del Congreso, no contara con la participación de congresistas y otros coorganizadores del mismo (Valdivieso 2006: 33).

Como se vio en el primer acápite, en la sección referida a la relación del Estado con la población afroperuana, a mediados de la década pasada se lograron algunos avances en la incorporación de la problemática afroperuana en la educación intercultural propugnada por el Ministerio de Educación. Estos han estado acompañados por reuniones —los llamados “encuentros” y diálogos— con organizaciones afroperuanas que, si bien muchas veces quedaron en el plano declarativo, contribuyeron a ir visualizando y definiendo una agenda.

Definitivamente, es durante la gestión de la ministra de Educación, Patricia Salas (quien asumió el cargo el 2011, al iniciarse el gobierno del presidente Ollanta Humala), cuando se observa una mayor decisión del sector para darle cierta continuidad a las iniciativas emprendidas. Así parecen demostrarlo eventos organizados por la Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural (DIGEIBIR) como el II Encuentro Nacional con Líderes y Representantes de Organizaciones Afroperuanas, denominado “Desde Chíncha hacia el mundo”, y los avances en la discusión sobre propuestas pedagógicas que tienen en cuenta a la población afroperuana, y que ha tenido como un hito importante la publicación de un documento de trabajo sobre rutas de aprendizaje que buscan valorar la cultura afrodescendiente en nuestro país¹⁷⁹.

La continuidad de este tipo de esfuerzos queda garantizada, de algún modo, con la creación de la Comisión Nacional de Educación Intercultural y Bilingüe (CONEIB), a mediados del 2012, como un órgano de participación y concertación entre el Ministerio y las organizaciones y los colectivos afroperuanos para la definición de políticas de educación intercultural.

Como ya se mencionó, en el campo del reconocimiento simbólico y la revaloración de la cultura afroperuana ha habido ciertos avances en los últimos años. Por un lado, durante el gobierno de Alan García se expidió el Decreto de Perdón Histórico, declaración mediante la cual el Estado peruano hace público el “Perdón histórico al Pueblo Afroperuano por abusos, exclusión y discriminación” ejercido contra el mismo. Por otro lado, como resultado de

179 Véase <<http://www.digeibir.gob.pe/sites/default/files/publicaciones/Ruta%202012%20AFRO.pdf>>.

las coordinaciones y las labores de *lobby* realizadas desde la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso de la República, se expidió la Ley 28761, que establece cada 4 de junio como Día de la Cultura Afroperuana, en homenaje al natalicio del decimista afroperuano Nicomedes Santa Cruz Gamarra.

Muchos líderes de las organizaciones afroperuanas perciben este acontecimiento como un logro del movimiento: “A no dudarlo este es un triunfo más de los afroperuanos que durante años han venido luchando por lograr el reconocimiento que se merecen por la sangre derramada en los campos de batalla durante las luchas por la independencia y la defensa de nuestro territorio y por todos los aportes que han enriquecido la cultura peruana”¹⁸⁰.

En el marco de la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso, otro hito importante en la revaloración cultural de los afroperuanos es la creación del Museo Nacional Afroperuano (junio del 2009), con nueve salas de exposición permanente, donde se organizan exhibiciones de arte y de objetos iconográficos relacionados con su naturaleza¹⁸¹, pero que además constituye un espacio de difusión de actividades orientadas al rescate de la memoria histórica y al legado de los afroperuanos a la cultura nacional. En este tipo de actividades participan de modo activo las organizaciones afroperuanas, lo cual ha convertido al museo, definitivamente, en uno de los pocos ámbitos de expresión y encuentro cultural de una parte importante de la sociedad civil afroperuana.

En la medida en que la institucionalización de este museo dedicado a la cultura afroperuana corresponde a una iniciativa exitosa de la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso, y dado que en ella participan activamente varias organizaciones afroperuanas, se puede concluir que la consecución de este proyecto representa uno de los más importantes logros del movimiento afroperuano, que desde hace muchos años lo tenía en su agenda de reivindicaciones.

180 Fuente: <<http://www.cimarrones-peru.org/4dejunio.htm>>.

181 Para mayores referencias, véanse las siguientes páginas: <<http://www.facebook.com/pages/Museo-Nacional-Afroperuano/134225336662911>> y <<http://guiavirtual.pe/peru/lima/lima-metropolitana/lima-centro/museo-nacional-afroperuano/>>.

4.3. La agenda de reivindicaciones del movimiento afroperuano

Los planteamientos del movimiento afroperuano distan de formar de parte de un conjunto articulado y homogéneo, tal como se ha señalado. En el presente estudio ha quedado claro que, por diferentes medios, las demandas son canalizadas por las ONG y organizaciones afroperuanas que —en grados diversos y con estilos propios— actúan en tres niveles: las comunidades con las que trabajan, la sociedad peruana en su conjunto y el Estado. Para ello, definen diversos canales de expresión y modalidades de trabajo, entre los cuales habría que destacar cuatro:

- a) La participación en redes del movimiento afrodescendiente transnacional, que les permite vincularse a espacios donde se formulan y se definen declaraciones y acuerdos que condensan, por así decirlo, esas demandas y reivindicaciones.
- b) El trabajo de presión y *lobby* a nivel del Estado. Particular importancia tiene esa suerte de espacio de poder “conquistado” que constituye la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso de la República, desde donde no solo se ha logrado la discusión de algunas (pocas) iniciativas legislativas, sino también la realización de actividades para difundir la problemática afroperuana. Otra instancia importante es la Mesa de Trabajo con Mujeres Afroperuanas del MIMDES que, si bien existe desde hace varios años, ha sido reactivada a partir del 2010.
- c) El trabajo con las comunidades afrodescendientes del país, en función de ciertos objetivos y metas institucionales. Se trata principalmente de la labor de educación popular, capacitación y acompañamiento en las comunidades de base y directamente con los afroperuanos.
- d) Las labores de campañas más masivas y mediáticas, como la organizada a iniciativa de Lundú llamada “Apúntate contra el racismo”. En algunos casos, sobre todo las que refieren a discriminación y racismo, son campañas de colectivos más amplios, en los que participan las organizaciones afroperuanas.

En general, la percepción unánime de las organizaciones afroperuanas es que desde el Estado no se han desarrollado políticas sociales a favor de los afrodescendientes en nuestro país —menos aún, políticas de acción afirmativa—.

El movimiento afroperuano interpela constantemente al Estado peruano —a través de sus funcionarios e instancias ministeriales, por ejemplo— reclamando por su supuesta inacción frente a temas considerados clave para la población afrodescendiente del país¹⁸². Se señala la necesidad de definir orientaciones, contenidos, instrumentos, definiciones y modificaciones institucionales, a fin de implementar políticas efectivas, susceptibles de ser evaluadas y monitoreadas.

El reclamo de las organizaciones se basa en gran medida en el análisis de las falencias encontradas en cuanto al cumplimiento de los compromisos o, en todo caso, los parámetros fijados por instrumentos de rango internacional. En este plano es que se hace evidente el grado de inacción del Estado peruano. En efecto, por ejemplo, el primer informe del Comité para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, emitido el año 2009, señala con preocupación la falta de políticas públicas hacia la población afroperuana y hace un llamado a revertir esa situación, demandando definir e implementar una política global contra el racismo.

En general, los avances del Estado peruano resultan deficitarios, sobre todo si se los compara con los logros e iniciativas alcanzados en países vecinos como Ecuador y Colombia (véanse, por ejemplo, el compendio normativo preparado por Afroamérica XXI¹⁸³ y el informe preparado por John Antón Sánchez por encargo del PNUD)¹⁸⁴.

Los principales “logros” a ese nivel, para el caso peruano, se restringen a las normas antirracistas, la creación del Museo Nacional Afroperuano, la instauración del Día de la Cultura Afroperuana y el Decreto del Perdón Histórico. En menor medida, hay ciertos avances en el campo de la educación,

182 Al respecto, consultar CEDET 2005b, Lundú 2010 y CEDEMUNEP 2011.

183 Afroamérica XXI (2008: 18-20), documento publicado en el marco del proyecto “Acción con la Sociedad Civil para el proceso de integración andina”.

184 PNUD (2010: 95-109), titulado “Implementación de los pactos y los convenios internacionales relacionados con los derechos civiles, culturales, económicos, políticos y sociales de la población afrodescendiente de Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela”.

con iniciativas aisladas que han abierto discusiones, sin mayor continuidad, sobre la etnoeducación, la interculturalidad y la currícula escolar; en la salud y en el avance de un enfoque étnico de las estadísticas.

Para entender el tipo de reivindicaciones de las organizaciones afroperuanas y los problemas que han venido enfrentando ante la incompreensión de las autoridades del Estado de lo que implica un verdadero enfoque intercultural, baste mencionar un caso relacionado con la salud. En el año 2006 un grupo de organizaciones afroperuanas enviaron una carta al Ministerio de Salud (MINSA) pidiendo una campaña focalizada en los afrodescendientes para informarles sobre la anemia falciforme, la hipertensión arterial y los problemas cardiovasculares, que afectan a la población afroperuana en particular. La sustentación del pedido incluía la necesidad de proporcionarles la mayor cantidad de información posible, incluyendo temas relacionados con los hábitos alimenticios que, se supone, podrían tener relación con algunos de esos males. Según relata una persona que participó en ese pedido, la posición del MINSA fue señalar que no se podían hacer “políticas específicas”, y la respuesta formal a la solicitud sostuvo que “En el Perú no hay racismo, en el Perú somos iguales; y si hacemos una política específica, eso indicaría que hay racismo y que hacemos diferencias” (entrevista con Carlos López, Cimarrones).

A la fecha, aún no se ha hecho un balance de la consecución de las reivindicaciones del movimiento afroperuano en los últimos años. En todo caso, consideramos que este debería comprender tanto al Estado como a la sociedad peruana, para evaluar el verdadero impacto que la labor de las organizaciones afroperuanas podría haber tenido en la vida nacional. Ciertamente, con la concomitancia de acciones provenientes del movimiento afrodescendiente internacional resulta un poco más complejo establecer el verdadero efecto de algunas acciones de incidencia desarrolladas en el ámbito local.

Lo que resulta innegable es que durante la última década los temas relacionados con la población afrodescendiente han logrado posicionarse de un modo inequívoco por lo menos a dos niveles: por un lado, el interés de determinados investigadores respecto a estos temas resulta ya revelador de la importancia otorgada en el medio académico; y por otro,

en la opinión pública existe ya un reconocimiento del tema, al mismo tiempo que los medios de comunicación le dan cierta cabida a la problemática de esta población. Un contexto claramente favorable se creó con la declaración del Año Internacional de los Afrodescendientes (2011).

Sin embargo, coincidiendo con lo señalado por los líderes afroperuanos, en el espacio de las políticas públicas los avances son lentos y aún parciales; pero además no parecen responder a una política institucionalizada desde el Estado. En todo caso, y a modo de resumen, se pueden mencionar como los avances más importantes:

- la instauración del Día de la Cultura Afroperuana;
- la creación del Museo Nacional Afroperuano;
- la declaratoria pública del Perdón Histórico de parte del Estado peruano;
- iniciativas del Ministerio de Educación para difundir la cultura afroperuana entre la población infantil y promover la incorporación de la problemática afroperuana en la currícula escolar;
- acciones normativas y legales de lucha contra la discriminación y el racismo que han implicado un avance en la sanción de esas prácticas que afectan fuertemente a la población afroperuana, avances que responden a la acción y la labor de incidencia del movimiento antirracista y pro derechos humanos en el que tienen un lugar preponderante organizaciones afroperuanas como Lundú;
- la incorporación de especialistas afroperuanos al Viceministerio de Interculturalidad para avanzar en la formulación de políticas a favor de la población afrodescendiente; y
- una reapertura del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) a la posibilidad de llevar a cabo una encuesta especializada para conocer la problemática de la población afroperuana en la actualidad.

Debe notarse además que al menos tres de los logros reseñados corresponden, precisamente, a banderas de reivindicaciones levantadas por el Movimiento Negro Francisco Congo hacia mediados de los años noventa: el reclamo de incorporar a la enseñanza y la currícula escolar los aportes de los afroperuanos a la construcción de la nación y a la forja de la cultura

nacional; la instauración de un sistema museográfico sobre historia y cultura afroperuana (aunque solo se logró crear un museo); y la instauración del Día de la Cultura Afroperuana. Incluso el MNFC planteaba en ese entonces una demanda referida a la necesidad de llevar a cabo un censo de la población afroperuana, asunto que, como se ha señalado, también está siendo tenido en cuenta por el INEI.

Pese a lo señalado, en general el logro de este tipo de avances no parece responder principal ni exclusivamente a la presión directa de las organizaciones afroperuanas, ni a la existencia —negada por los mismos líderes afroperuanos— de un “movimiento de masas” o con arraigo en las comunidades afrodescendientes. Pareciera que los mecanismos más efectivos han tenido como principal forma de operación el *lobby* y la presión en “las altas esferas del poder”, a partir de ciertos espacios dentro del Estado, y vínculos más personales o individualizados, o, eventualmente, la participación de algunos representantes afroperuanos.

Los avances en la implementación de registros estadísticos que tomen en cuenta a la población afroperuana son ilustrativos. El INEI ha adoptado recientemente la decisión de llevar adelante un estudio especializado sobre población afroperuana, como resultado de una labor de presión de los representantes afroperuanos del Viceministerio de Interculturalidad, en coordinación con la Defensoría del Pueblo, el MIMDES y GRADE. Para ello, también ha sido importante la coordinación con la Mesa de Mujeres Afroperuanas, que opera en el MIMDES.

Otro mecanismo que parece estar siendo efectivo para implementar iniciativas favorables a la población afroperuana —y en consonancia con las demandas y reivindicaciones del movimiento afroperuano— son los espacios de presión o apertura logrados a partir de acuerdos de ámbito regional o internacional. A modo de ejemplo cabe mencionar una iniciativa relativamente reciente del Centro de Salud Intercultural (CENSI), organismo del Instituto Nacional de Salud del MINSA, consistente en la incorporación de una variable de identificación étnico-racial en la “hoja HIS” de atención de los pacientes, inicialmente bajo la forma de un proyecto piloto, pero posteriormente de modo generalizado en los establecimientos

de salud. Un análisis del origen de esa iniciativa (véase Valdivia 2011) permite ubicar como elemento principal de motivación para los funcionarios públicos involucrados en la propuesta inicial el interés por cumplir con acuerdos regionales alcanzados por influencia del Fondo de Población de las Naciones Unidas, UNICEF, CARE y el Organismo Andino de Salud-Convenio Hipólito Unanue (ORAS-CONHU). En el año 2004 se definió una estrategia sanitaria para los pueblos indígenas, mientras que en el año 2007 se llevó a cabo una reunión, con la participación de los ministros de Salud, en la que se fijó como recomendación diferenciar a la población en los registros de atención según su pertenencia étnica.

Por otro lado, debe señalarse que no todas las organizaciones afroperuanas han desarrollado un discurso del mismo nivel. Hay algunas cuyos objetivos y líneas de trabajo están más centrados en la labor con las comunidades y/o en el desarrollo de proyectos de promoción con un discurso menos político o “programático”; hay otras que, en cambio, sí tienen un perfil más político. Entre estas últimas se debe destacar el rol del CEDET como una de las organizaciones más técnicas, pero al mismo tiempo con mayores aportes en la elaboración y la difusión de diagnósticos y propuestas de nivel político. Hay quienes, como miembros del CEDET, postulan con más claridad la idea de que para superar la actual crisis del movimiento afroperuano y lograr que avance se requiere organizar a la “colectividad negra” en torno a “una organización política con principios, fines y propuestas” sobre sus problemas; vale decir, dotada de un “pensamiento político” (Mori 2005d: 67).

Dentro del movimiento afroperuano hay posiciones que son críticas al señalar la inexistencia de una agenda de reivindicaciones: “En la actualidad no existe un movimiento [afro]peruano y, mucho menos, una agenda nacional del movimiento, que permita iniciar acciones de incidencia concretas ante el gobierno y el Estado” (CEDEMUNEP 2011: 25-26).

Según varios líderes entrevistados, no existe consenso pleno sobre la agenda de demandas pendientes del movimiento afroperuano. Aun así, aparecen como un referente clave los avances normativos logrados por las instancias vinculadas al movimiento afrodescendiente y antirracista transnacional. En este sentido, las reuniones de preparación para el evento de

Durban, así como el posterior proceso de seguimiento de sus acuerdos y recomendaciones —en lo que se llamó “Santiago +5”—, han permitido fijar ciertos marcos para el desarrollo programático del movimiento afroperuano.

Se puede decir, en este sentido, que la influencia del movimiento afrodescendiente transnacional se hizo patente a raíz de tres eventos importantes en cuyas dinámicas estuvieron involucradas organizaciones afroperuanas:

- a) la Conferencia Regional de las Américas, realizada en Santiago de Chile, en diciembre del 2000, que conllevó la aprobación del plan de acción respectivo;
- b) la III Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y otras formas conexas de intolerancia, realizada en el año 2001; y
- c) el proceso de Santiago +5, acciones destinadas a evaluar los avances contra el racismo teniendo como parámetro de referencia los compromisos asumidos en la Declaración y el Plan de Acción de la Conferencia Regional de las Américas del año 2000.

En el marco del proceso de Santiago +5, el PNUD promovió talleres y reuniones para discutir los temas relacionados con el seguimiento de los acuerdos de la mencionada Conferencia Regional. Para ello, el PNUD encargó al CEDET la formulación de la propuesta de trabajo con las organizaciones afroperuanas, que incluyó campañas mediáticas, una encuesta dirigida a las instituciones involucradas (principalmente públicas), tres audiencias regionales y, como producto final, la elaboración de un rico material con las conclusiones del proceso.

Tan o más importante que la participación de las organizaciones afroperuanas es que estas han adoptado los avances logrados en las declaraciones y los planes de acción de esos eventos como guías y pautas para sus demandas frente al Estado peruano. En este sentido, una función clave de esos referentes normativos internacionales ha sido el constituir pautas de acción para las organizaciones afroperuanas en su labor de incidencia. Por ejemplo, el proceso de Santiago +5 se asumió como una movilización orientada a “fortalecer el Movimiento Antirracista a nivel nacional, regional y continental

mediante el desarrollo de acciones en demanda de medidas de evaluación e implementación de mecanismos de seguimiento a las medidas adoptadas por los Estados y los organismos regionales y continentales en cumplimiento del Plan de Acción de Santiago” (CEDET 2004: 18).

El PNUD encargó al CEDET la organización e implementación del proceso de seguimiento de Santiago +5. El proceso incluyó la aplicación de una encuesta en los organismos del Estado peruano, a fin de que informaran sobre los avances en torno al cumplimiento de 17 puntos del Plan de Acción de la Conferencia Regional de Santiago relacionados con la población afrodescendiente¹⁸⁵. También se llevaron a cabo audiencias públicas descentralizadas (en el norte, el centro y el sur del país) en las que participaron instituciones estatales y organizaciones de la sociedad civil (incluidas las organizaciones afroperuanas) y, finalmente, se conformó un Comité de Vigilancia integrado por representantes de las organizaciones afroperuanas, encargado de monitorear los avances de las propuestas de la plataforma afroperuana y de todo lo concerniente a las directrices establecidas en Santiago +5.

De hecho, el resultado del proceso de Santiago +5 permitió construir la Plataforma de las Comunidades Afroperuanas (hecha pública el 20 de abril del 2005), que, como bien se ha definido, constituye “el primer esfuerzo colectivo en nuestra historia por definir y plantear una propuesta política para abordar la problemática de nuestra colectividad” (CEDET 2005b: 15).

Esa Plataforma definió una agenda de “15 acciones que el Estado debe aplicar para el desarrollo del pueblo afroperuano”, como una propuesta operativa de aquella (CEDET 2005b: 65-68). Son cuatro los ámbitos programáticos de una acción coordinada en defensa de los derechos de los afroperuanos, y dentro de cada uno se establecen las acciones correspondientes:

- a) Reconocimiento y visibilización pública de los afrodescendientes
 - aplicación del Plan de Trabajo acordado en la Conferencia Regional de las Américas (en Santiago, el año 2001);
 - reconocimiento público de la tradición cultural afroperuana como parte constitutiva de la cultura nacional, de parte del Estado;

185 Ver esos acuerdos en CEDET 2005b.

- establecimiento de una Oficina de Asuntos de los Pueblos Afrodescendientes en los ministerios de Educación, Salud, Mujer y Desarrollo Humano, Trabajo y Promoción del Empleo, y de la Presidencia, que pueda proponer, evaluar y monitorear políticas; y
 - establecimiento de una Secretaría Técnica de Asuntos de la Población Afrodescendiente en las regiones y macrorregiones con población afrodescendiente.
- b) Mejorar las condiciones de vida y propiciar el desarrollo
- priorizar la superación de las condiciones sociales adversas que viven la mayoría de los afroperuanos;
 - incorporar la variable étnica en las estadísticas oficiales; y
 - garantizar los servicios básicos en las comunidades afroperuanas rurales, promoviendo su desarrollo y la reducción de la pobreza.
- c) Promoción de la identidad cultural afroperuana
- establecimiento de un Consejo Nacional de la Cultura Afroperuana “que determine la fecha apropiada y la denominación para el día de la cultura afroperuana, proponga y canalice los estudios, investigaciones y actividades que pongan en relieve el aporte de la población afroperuana a la cultura del país”;
 - fortalecimiento del Museo de la Cultura Afroperuana de Zaña, replicándolo en las otras regiones con presencia afroperuana;
 - incorporación, en los planes curriculares, de las acciones de los afrodescendientes como parte constitutiva de la cultura nacional, y de la historia de África como parte importante de la cultura universal para el país; y
 - favorecimiento de “la creación de Programas Académicos Superiores de Estudios Afros, en las universidades, institutos superiores y como especialización”.
- d) Combate contra la discriminación
- perfeccionar el Código de Ética Contra la Discriminación y el Racismo, reglamentar el tipo de sanciones y establecer un tribunal correspondiente y descentralizado;

- “exigir a los partidos políticos la incorporación del tema de los peruanos afrodescendientes en sus planes y políticas” y recomendar la inclusión de afroperuanos en las listas de candidatos a los procesos electorarios;
- “incorporar a los afroperuanos en el Plan de Igualdad de Oportunidades, y de manera especial a las mujeres y jóvenes afroperuanos”; e
- incorporar “un apoyo especial que asegure equidad en la administración de justicia para los detenidos, procesados y reos afrodescendientes”.

Finalmente, para el cumplimiento de las acciones propuestas se acordó establecer un Consejo de Vigilancia que actuaría como contraparte de las propuestas presentadas al Estado y que, además, llevaría estas propuestas a la Conferencia Regional de las Américas del año 2006. Este Consejo estaría integrado por “representantes de las organizaciones y comunidades afroperuanas a nivel nacional, conformándose el mismo en las regiones con población afroperuana”.

5. CONCLUSIONES

Existe un “movimiento afroperuano” conformado por un conjunto heterogéneo de instituciones y asociaciones civiles que lleva a cabo un trabajo de promoción social en las comunidades con población afroperuana y que, al mismo tiempo, desarrolla una labor de incidencia política en determinadas instancias del Estado. La principal base de apoyo de este movimiento no son los pueblos ni las comunidades afroperuanas, sino las instituciones y las ONG que conforman la “sociedad civil afroperuana”, principalmente sostenidas por el activismo militante de grupos de profesionales afroperuanos comprometidos con la defensa de los derechos de esa población.

Es difícil establecer con precisión —en parte, debido a la inexistencia de estudios específicos sobre el tema— en qué medida las (pocas) iniciativas del Estado peruano a favor de la población afroperuana han respondido a la presión e influencia de las organizaciones afroperuanas. No obstante, como lo demuestra la experiencia de la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso de la República, su presencia y sus acciones sí habrían sido un referente clave para la toma de algunas decisiones. Y, lo que es más importante, parecen haber posibilitado al Estado contar con un interlocutor para definir medidas y políticas sobre determinados temas que atañen a la población afrodescendiente en nuestro país. El mejor ejemplo, en la actualidad, es el trabajo que el Ministerio de Educación viene haciendo con algunas organizaciones afroperuanas en el área de la educación intercultural.

Coincidimos solo parcialmente con otros autores —como John Thomas III— cuando afirman que los problemas de desunión y fragmentación del movimiento afroperuano, ampliamente reconocidos por los líderes y dirigentes entrevistados, tienen directa relación con la debilidad de la identidad étnica afroperuana. Sostenemos, más bien, que la división y la debilidad

institucional del movimiento obedecen principalmente al tipo de vínculo que las organizaciones han establecido con las comunidades afroperuanas. Pese a que en estas se estarían desarrollando embrionarios discursos identitarios basados en la noción de “raza” y cultura “negra” o afroperuana, la articulación de esas poblaciones y las organizaciones afroperuanas parece ser aún débil, por lo que el movimiento afroperuano aparece también debilitado debido a su falta de organicidad y su escasa representatividad social.

Sostenemos, en este sentido, que uno de los temas más importantes —que requeriría mayor tratamiento y profundización— es la relación de “representación” de las organizaciones afroperuanas respecto a la población afroperuana en general. Cuando se habla de “representación” se alude a tres niveles de análisis: la representación de intereses, en un plano más político; la “representatividad social” de las organizaciones, vale decir, la presencia de la misma población afroperuana en su composición y en la definición de sus orientaciones; y la función de comunicación y mediación de las mismas, es decir, el hecho de ser “portavoces” o “correas de transmisión” de las inquietudes y necesidades de las bases. La hipótesis que manejamos al respecto es que este rol de representación se deriva, en parte, del vacío creado por la falta de partidos políticos que enarboles las demandas de los grupos afrodescendientes, así como a la inexistencia de un movimiento social sustentado en organizaciones afroperuanas de base —el equivalente a las *comunidades nativas* y las *comunidades campesinas* que dan sustento al movimiento indígena peruano—. En este contexto, las asociaciones civiles afroperuanas, principalmente las ONG de Lima, acaban asumiendo la representación de las demandas e intereses de esa población.

Sin embargo, no se trataría de una representación propiamente política, vale decir, de una representación que supone la idea de control y de responsabilidad del representante frente a los representados¹⁸⁶. Siguiendo la distinción establecida por Giovanni Sartori (1994), se puede decir que

186 Debe tenerse en cuenta que “La representación política está emparentada con la idea de control y de responsabilidad del representante. El representante lo es porque se somete a la fiscalización de sus representados. El elegido debe actuar con responsabilidad respecto de las exigencias de la ciudadanía que lo sostiene, debiendo lograr que se cumplan las exigencias normativas de esa sociedad, de manera que si no son satisfechas le será retirada la confianza” (Monedero 2009).

las organizaciones afroperuanas ejercen una representación más cercana al sentido sociológico del término: una representación basada esencialmente en un hecho existencial de semejanza con la población a la que buscan defender. El representante o miembro de la organización actúa frente al Estado y se constituye en intermediador de la población afroperuana no en virtud de una estructura política que le asigna un cargo y una tarea de representación, en un esquema de rendición de cuentas; su rol de intermediador reside principalmente en el hecho de ser un afroperuano y asumir la defensa de la población afroperuana.

No se trata, pues, de una “representación formal” que, siguiendo a Hanna Pitkin, suponga mecanismos de autorización y consulta mediante los cuales se autorice al representante para que actúe en nombre de los representados, y por cuyos actos aquel deba responder ante estos (Pitkin 1985: 41). Tampoco parece asemejarse a lo que Pitkin denomina “representación simbólica”, vale decir, un vínculo de representación basado en una identificación emocional entre el representante y los representados, y expresado en un liderazgo efectivo (García 2011: 216).

Actualmente las organizaciones afroperuanas parecen estar ejerciendo más bien un rol de “representación descriptiva”; esto es, una forma de representación en la cual el representante “sustituye” a los representados en virtud de la existencia de una correspondencia entre ambas partes basada en el hecho de compartir determinadas características y cualidades (García 2011).

Según el análisis realizado a lo largo del texto, se puede concluir que esta forma de representación de las organizaciones afroperuanas está marcada por cuatro problemas. En primer lugar, existe “confusión” o indefinición, por así decirlo, en la naturaleza institucional de las organizaciones. Gran parte son formalmente ONG, pero en la práctica —sea de modo intencional o de manera involuntaria— cumplen funciones de representación social y política de la población afrodescendiente en nuestro país. En tanto ONG, operan con la lógica de la promoción y desarrollo, pero frente a la ausencia de instancias partidarias o de movimientos comunales de base se ven en la necesidad de cumplir al mismo tiempo una labor política, en el sentido amplio del término, de defensa y reivindicación de la identidad afroperuana.

En tanto “movimiento” y “sociedad civil”, es posible aplicar a estas organizaciones los principios de participación democrática y representación de intereses; pero en tanto ONG esa lógica carece de fundamento, dado que, en sentido estricto, una “asociación civil sin fines de lucro” solo responde a los intereses de sus asociados y no “rinde cuentas” a la población, ni siquiera a las comunidades con las que trabaja.

En segundo término, las condiciones de pobreza que caracterizan a las comunidades, los hogares y las organizaciones afroperuanas constituyen un gran limitante para la consolidación de estas últimas. Si bien varias han recibido apoyo de la cooperación internacional, generalmente el financiamiento es exíguo y limitado en el tiempo, por lo que resulta insuficiente para un trabajo de bases de largo aliento, que supone recursos para el desplazamiento, la logística, la comunicación, la organización, etcétera.

En tercer lugar, como consecuencia de la combinación de los dos factores antes mencionados, las organizaciones afroperuanas (llámense ONG, asociaciones, grupos culturales, colectivos, mesas, foros u otros) suelen congregarse a grupos relativamente reducidos de personas. Aquí nos referimos sobre todo a las ONG de Lima, dado que existen organizaciones de base —las “organizaciones comunitarias” a las que alude Thomas III— que sí tienen una mayor participación de la propia población afroperuana, lo cual se hace evidente en localidades como Zaña y Yapatera.

En general, las organizaciones afroperuanas —al menos las ONG de Lima— no parecen tener un gran arraigo al interior de las comunidades rurales afroperuanas, ni tampoco en los barrios de las ciudades donde existe una relativa presencia afroperuana. Desde una lógica de ONG, en sentido estricto, no tendrían por qué tenerlo, porque ese no es el propósito ni la misión de este tipo de instituciones. Sin embargo, desde el punto de vista político, en cuanto se trata de organizaciones que buscan “representar” a la población afroperuana, sí constituye un problema porque mina la posibilidad de gestar un movimiento ciudadano amplio y participativo, capaz de tener una mayor presencia política y de constituirse en un actor con legitimidad y capacidad para ejercer una presión significativa para el logro de sus objetivos.

De acuerdo con las condiciones actuales de las organizaciones afroperuanas, para llegar a esta última situación será necesario —desde nuestro punto de vista— promover un recambio generacional al interior del movimiento afroperuano. Gran parte de la división arrastra enconos y enfrentamientos que, como muchos de los entrevistados señalan, se han movido en un plano personal. Incluso —agregamos— parecen haber formado parte de las relaciones individuales entre los líderes históricos del movimiento. Sin embargo, la apertura hacia nuevos liderazgos debería ir acompañada de un intenso trabajo de desarrollo de capacidades, para fortalecer y empoderar a las organizaciones como interlocutores válidos no solo en el plano político sino también técnico, un rol clave para impulsar propuestas de desarrollo en beneficio de las comunidades afroperuanas.

En cuarto lugar, uno de los problemas que tendrían que tomar en cuenta y analizar con mayor detenimiento las organizaciones afroperuanas es el aparente desfase entre su discurso “político reivindicativo” y el trabajo de promoción con las comunidades. El movimiento afroperuano está conformado por organizaciones de la sociedad civil que funcionan más como asociaciones basadas en el voluntariado que realizan acciones a favor del desarrollo de las comunidades y localidades con presencia afroperuana, combinadas con iniciativas de defensa de los derechos de la población afroperuana. Una hipótesis que surge a raíz de nuestro estudio es la existencia de cierto desfase entre un discurso más elaborado y “politizado”, por así decirlo, de las organizaciones, y el sentido común popular predominante en las comunidades afroperuanas, tanto las que se ubican en Lima o algunas ciudades como Ica, como las que están en las zonas rurales. El tema nos ubica directamente en la discusión acerca del carácter de “élite dirigente” que los representantes de las organizaciones pueden cumplir o que cumplen en la práctica. Aun cuando todo movimiento social requiere una “clase dirigente” —que, precisamente, no solo piensa distinto sino que también cumple un rol político orientador, propositivo y pedagógico—, la capacidad de construcción de un movimiento colectivo pasa necesariamente por la articulación de ese discurso “dirigente” y el sentido común de las “bases”.

La construcción de un discurso enraizado en las bases podría constituirse, al mismo tiempo, en un importante antídoto contra la desunión que

ha caracterizado al movimiento afroperuano. Esto es así porque, como bien señala Bourdieu, “la tendencia a la fragmentación encuentra su límite en el hecho de que la fuerza de un discurso depende menos de sus propiedades intrínsecas que de la fuerza movilizadora que ejerce, es decir, al menos por una parte, del grado en el cual es *reconocido* por un grupo numeroso y poderoso que se reconoce en él y que expresa sus intereses” [énfasis del autor] (Bourdieu 1982: 14).

Por otro lado, y relacionado con esto último, el estudio ha podido identificar un tema que consideramos crucial para el futuro desarrollo del movimiento afroperuano: cómo construir un discurso identitario que convoque al conjunto de las organizaciones, amplíe sus perspectivas y las articule con las comunidades (urbanas y rurales) afroperuanas. Asumimos plenamente los postulados de quienes sostienen que las identidades son una “construcción social” y suponen la elaboración de un discurso político, lo cual no solo supone la recuperación de un pasado sino también la construcción de una “comunidad imaginada” basada en ciertos principios y valores simbólicos; pero, al mismo tiempo, consideramos que ese proyecto identitario necesita una base “material” y conexión con la vida social y cultural del “día a día” de las personas. En otras palabras, no creemos posible una construcción que se sostenga meramente en el discurso; pero sí en un discurso como elaboración simbólica que se sustenta en valores y vínculos sociales existentes.

Desde nuestro punto de vista, el fortalecimiento del movimiento afroperuano pasa por la construcción y el fortalecimiento de la identidad de la población a la cual busca representar. Aun cuando reconocemos que existen condiciones históricas complejas que hacen difícil la afirmación de una “identidad afroperuana” como tal, consideramos que sí es posible apostar por la construcción de esa identidad. Es, finalmente, lo que han estado haciendo muchas organizaciones afroperuanas en su labor con las comunidades y con el trabajo institucional y personal de sus miembros. Consideramos, sin embargo, que el fortalecimiento de esa “identidad afroperuana” requiere la revisión del discurso identitario que muchas organizaciones han venido planteando, para lograr una mayor articulación con las poblaciones afrodescendientes que viven en los barrios y las comunidades urbanas y rurales del país.

Las principales fuentes simbólicas que se observan en las comunidades afroperuanas y que estarían sirviendo de base para la construcción o la reinvención de la identidad “negra” o afroperuana en nuestro país son seis: a) la centralidad de la “raza” en su definición identitaria, expresada en un “orgullo negro” a partir del cual se puede dar la reafirmación de la autoestima personal y colectiva; b) la defensa de los derechos humanos de los afrodescendientes y la reivindicación de sus derechos sociales y económicos para superar su situación de exclusión histórica; c) la lucha contra la discriminación y el racismo; d) la revaloración de la cultura “negra” o afroperuana como distintivo identitario; e) la des-invisibilización del aporte cultural, político y social de la población afrodescendiente a la construcción de la nación peruana; y f) la recuperación de la memoria local y regional de las comunidades afrodescendientes, lo cual implica no solo conocer el pasado de opresión esclavista de los afroperuanos sino también su aporte e influencia en la conformación de las culturas de cada localidad. Esto último puede permitir la consolidación de una identidad cultural “negra” o afroperuana que vaya más allá del “color de piel” y la “raza”, a partir de la afirmación de la afrodescendencia como un valor histórico social y como un posicionamiento político.

Finalmente, y en el plano más político e institucional, al pensar sobre las posibilidades del movimiento afroperuano a futuro resulta inevitable hacer un balance de los logros obtenidos. Una de las conclusiones del estudio es que probablemente gracias a la existencia de las organizaciones afroperuanas se ha logrado un nivel —mínimo pero real— de visibilización en la sociedad peruana y el Estado. En la última década, además, ha habido cambios positivos, aunque pocos y básicamente a nivel declarativo, alcanzados con el concurso de diversas instituciones de la sociedad civil y del Estado (como la Defensoría del Pueblo o el Ministerio de Cultura, por ejemplo). La tesis que sostenemos es que la presión y las acciones de las organizaciones afroperuanas han contribuido, aunque sea mínimamente, a alcanzar algunos de esos logros —al menos los que se refieren al plano del reconocimiento y la lucha contra la discriminación en el Perú—, aunque también coincidimos con la amplia mayoría de los dirigentes afroperuanos cuando señalan que unidos podrían lograr más.

Una hipótesis que surge del análisis apunta a señalar una suerte de metamorfosis organizativa afroperuana ocurrida en las dos últimas décadas. Habría operado, en este sentido, la transformación de un movimiento social, caracterizado por la articulación y el fortalecimiento de las identidades locales afroperuanas —en las comunidades donde se asentó el Movimiento Negro Francisco Congo—, hacia la constitución de un conjunto de asociaciones civiles que han adoptado la forma de un “grupo de interés”¹⁸⁷ para luchar a favor de los derechos de la población afroperuana en general. En cierto sentido, se ha consagrado un tránsito hacia formas organizativas (relativamente) más formales y estructuradas, que utilizan métodos más institucionalizados con el fin de conquistar sus objetivos —una diferencia, además, respecto al movimiento indígena basado en la acción colectiva, la movilización y la protesta social—.

Frente a este panorama, el dilema que se le presenta al movimiento afroperuano en el futuro tiene que ver con la identificación de sus potencialidades con las formas de representación actualmente existentes, pero también con el reconocimiento de sus debilidades —que, de hecho, contrastan con el “ideal” de “movimiento social” que manejan sus líderes como paradigma organizativo—.

Sostenemos que, en este sentido, el movimiento afroperuano no ha necesitado ser un “movimiento de masas” para alcanzar lo que ha logrado hasta el momento; ni ha requerido formas de “representación formal” ni “representación simbólica” para hacerlo. Los logros han sido posibles gracias al esquema existente en la estructura supranacional política, donde el rol de los organismos multilaterales, la cooperación internacional y el movimiento transnacional afrodescendiente ha permitido el establecimiento de un marco normativo que juega como un mecanismo de presión directa sobre los políticos y los funcionarios públicos y, en forma secundaria, como un instrumento usado por las organizaciones en su demanda —dispersa pero constante— de que el Estado peruano asuma los cambios que supone su cumplimiento.

187 De acuerdo con la teoría política, los “grupos de interés” se definen como aquellos que representan los intereses de diferentes individuos y procuran movilizar miembros para conseguir esos intereses actuando en el plano de la política y procurando influir en las decisiones gubernamentales (Ramos 1997: 254).

El esquema de avance y presión del movimiento afroperuano se ha basado en el *lobby* y la representación supranacional en los espacios abiertos por el Estado (como el espacio generado por la CAN). Los métodos usados han sido la incidencia política y eventuales campañas mediáticas, y no la movilización de bases, como tampoco su articulación con población afroperuana residente en las comunidades urbanas o rurales del país.

Frente a un panorama de estas características, cabe plantearse las siguientes preguntas, que proponemos a modo de reflexión final.

¿Es deseable y, en todo caso, posible, la unidad de las asociaciones civiles y organizaciones afroperuanas? ¿Para qué? ¿En qué medida es necesario, si hasta la fecha lo que se ha conseguido se ha alcanzado sin necesidad de tener un “movimiento social” afroperuano de bases fuerte y unido, sino en función de la presión de grupos, el *lobby* y el accionar (desde “arriba” y desde fuera) de los organismos internacionales?

¿Es un problema que en la mediación entre organizaciones afroperuanas y población existan ciertas brechas de comunicación y representatividad social? ¿Es deseable propender hacia una mayor articulación entre las organizaciones afroperuanas y comunidades con población afrodescendiente del país? Para que las organizaciones se constituyan en instancias de representación de los intereses de los afroperuanos “de a pie”, ¿haría falta redefinir el vínculo entre esas organizaciones afroperuanas y las comunidades de base, para lograr mayor legitimidad social y participación política? ¿Cuáles serían las “ventajas” y oportunidades que se derivarían de este nuevo tipo de vínculo?

¿Es válido el esquema de representación de derechos que en la práctica han asumido las organizaciones afroperuanas? ¿Cuál es el rol que estas deben (y pueden) cumplir? ¿En qué sentido el apoyo de las redes internacionales—incluida la cooperación internacional— puede coadyuvar al proceso de consolidación del movimiento afroperuano, teniendo en cuenta los problemas de debilidad y representatividad que exhiben hoy las organizaciones?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Afroamérica XXI (2008). *Compendio normativo regional afrodescendiente de Latinoamérica*. (Proyecto de Cooperación UE-CAN-Acción con la Sociedad Civil para la Integración Andina). Colombia: Afroamericana XXI.
- Aguirre, Carlos (1993). *Agentes de su propia libertad: los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud (1821-1854)*. Lima: PUCP.
- Ardito Vega, Wilfredo (2009). *Las ordenanzas contra la discriminación*. Cuaderno de Trabajo, 13. Lima: PUCP. Departamento Académico de Derecho.
- Arroyo Aguilar, Sabino (2008). Culto a la Santa Efigenia: la razón étnica y la utopía social. En *Investigaciones Sociales*, 21(12), 17-48. Recuperado de <http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/inv_sociales/N21_2008/pdf/a02.pdf>.
- Arroyo Aguilar, Sabino (2006). Formas de vida e integración de los afroperuanos de hoy. En *Investigaciones Sociales*, 10(16), 17-50. Recuperado de <http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/inv_sociales/n16_2006/a02.pdf>.
- ASONEDH (s. f.). *Red nacional de la diáspora africana en el Perú-Red afroperuana*. Lima: Asociación Negra de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos.
- Barth, Fredrik (1969). *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Benavides, Martín; Paola Sarmiento, Néstor Valdivia y Martín Moreno (2013). *¡Aquí estamos!: niñas, niños y adolescentes afroperuanos*. Lima: CEDET; Plan Internacional; UNICEF.
- Benavides, Martín (2012). *Situación actual de la población afrodescendiente en tres localidades del Perú*. Manuscrito no publicado, GRADE, Fundación Bernard Van Leer, Lima.

- Benavides, Martín y Juan Carlos Callirgos (2006). *Nota técnica sobre indígenas y afroperuanos* (Informe final). Manuscrito no publicado, GRADE, Lima.
- Benavides, Martín; Máximo Torero y Néstor Valdivia (2006). *Pobreza, discriminación e identidad: el caso de la población afrodescendiente en el Perú*. Washington DC: Banco Mundial; GRADE.
- Benavides, Martín y Néstor Valdivia (2005). *Discriminación racial e identidad étnica de la población afrodescendiente en el Perú*. Manuscrito no publicado, GRADE, Lima.
- Benavides, Martín (2000). *Una pelota de trapo, un corazón blanquiazul: tradición e identidad en Alianza Lima 1901-1996*. Lima: PUCP.
- Bourdieu, Pierre (1982). La representación política: elementos para una teoría del campo político. En *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 36-37, 3-24.
- Brubaker, Rogers (2005). The 'Diaspora' Diaspora. En *Ethnic and Racial Studies*, 28, 1-19.
- Campos Dávila, José (2010). *La tigritud y los derechos poliétnicos: una opción positiva frente al racismo, discriminación y/o prejuicios contra las poblaciones andinas, amazónicas y afroperuanas* (Primer Diplomado en Interculturalidad e Identidad). Manuscrito no publicado, INDEPA, Lima.
- Campos Dávila, José (s. f.). *Sistematización y cronología organizacional de los afroperuanos*. Manuscrito no publicado, Lima.
- Campt, Tina M. (2006). Diaspora space, ethnographic space: writing history between the lines. En K. M. Clarke y D. A. Thomas (Eds.). *Globalization and race: transformations in the cultural production of blackness* (pp. 93-111). Durham: Duke University Press.
- CAN (2012). *Declaración de Esmeraldas. Primera Reunión de la Mesa del Pueblo Afrodescendiente de la Comunidad Andina*. Manuscrito no publicado, Comunidad Andina. Recuperado de <http://www.comunidadandina.org/Upload/20121123154145declaracion_esmeraldas.doc>.
- CAN (2011). *Decisión 758: Mesa del Pueblo Afrodescendiente*. Documento presentado en la Vigésimotercera Reunión Ordinaria del Consejo Andino de Ministros de Relaciones Exteriores, Comunidad Andina, Lima, Perú.

- Cárdenas, Rossbelinda (2012). Multicultural politics for afro-colombians: an articulation 'without guarantees'. En Jean Muteba (Ed.). *Black social movements in Latin America: from monocultural mestizaje to multiculturalism* (pp. 113-133). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Cavero, Omar (2011). Movimiento indígena en el Perú: ¿transnacional antes que local? En Diana Flores, Omar Cavero, María del Pilar Ego-Aguirre, Mariella González, Gabriel Salazar y Erick Tejada. *Nuevas miradas al Perú contemporáneo: movimientos sociales, identidades y memoria* (pp. 175-211). Lima: Programa Democracia y Transformación Global.
- CEDEMUNEP (2011). *Más allá del perdón histórico: informe sobre la situación de los derechos humanos del pueblo afroperuano*. Lima: Centro de Desarrollo de la Mujer Negra Peruana; Global Rights Partners for Justice.
- CEDET (2009). *Lo étnico como centro del desarrollo*. Lima: Centro de Desarrollo Étnico.
- CEDET (2005a). *Identidad, historia y política: materiales para la formación del liderazgo afroperuano*. Lima: Escuela de Líderes "José Carlos Luciano"; Centro de Desarrollo Étnico; Terre des Hommes.
- CEDET (2005b). *El Estado y el pueblo afroperuano: balance y propuestas del proceso afroperuano ante los acuerdos de la Conferencia Regional de las Américas*. Lima: Centro de Desarrollo Étnico.
- CEDET (2004). *Las políticas públicas frente al racismo, la discriminación racial, la xenofobia y sus formas conexas de intolerancia: declaración y plan de acción de Santiago*. Lima: Centro de Desarrollo Étnico.
- Cisneros Sosa, Armando (1999). Interaccionismo simbólico, un pragmatismo acrítico en el terreno de los movimientos sociales. En *Revista Sociológica*, 14(41), 103-126.
- Corilla, Ciro (2002). Cofradías en la ciudad de Lima, siglos XVI y XVII: racismo y conflictos étnicos. En Ana Cecilia Carrillo. *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú* (pp. 11-34). Lima: Instituto Riva-Agüero; Banco Mundial.
- Cuche, Denys (1975). *Poder blanco y resistencia negra en el Perú: un estudio de la condición social del negro en el Perú después de la abolición de la esclavitud*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

- Defensoría del Pueblo (2011). *Los afrodescendientes en el Perú: una aproximación a su realidad y al ejercicio de sus derechos*. Informe de adjuntía, 003-2011-DP/ADHPD. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Del Águila, Alicia (1997). *Callejones y mansiones: espacios de opinión pública y redes sociales y políticas en la Lima del 900*. Lima: PUCP.
- Del Busto, José Antonio (2001). *Breve historia de los negros del Perú*. Lima: Congreso de la República.
- Drzewieniecki, Joanna (2004). *Peruvian youth and racism: the category of "race" remains strong*. Documento presentado en la reunión de la Latin American Studies Association, Las Vegas, Nevada, EE.UU. Recuperado de <http://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/bitstream/handle/10535/1886/Peruvian_Youth_and_Racism.pdf?sequence=1>.
- Durand, Anahí (2006). Revaloración étnica y representación política: los casos de INTI y MINCAP de Lircay, Huancavelica. En Javier Iguíniz, Javier Escobal y Carlos Iván Degregori (Eds.). *SEPIA XV. Perú: el problema agrario en debate* (pp. 541-582). Lima: SEPIA.
- Franco, Carlos (2012). Los sutiles rostros del racismo. En *Punto Edu*, 237, 2-4.
- Flores Galindo, Alberto (1984). *Aristocracia y plebe. Lima: 1760-1830*. Lima: Mosca Azul.
- Friedemann, Nina (1995). Presencia africana en Colombia. En Luz María Martínez Montiel (Coord.). *Presencia africana en Sudamérica* (pp. 47-110). México DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, CONACULTA.
- García Guitián, Elena (2011). Crisis de representación política: las exigencias de la política de la presencia. En *Revista de Estudios Políticos*, 111, 215-226. Recuperado de <<http://www.ugr.es/~eirene/actividades/miradasalmundo/sesion6/texto3.pdf>>.
- Golash-Boza, Tanya (2008). Afro-peruvians in a mestizo nation: the politics of recognition, cultural citizenship, and racial democracy in Peru. En Guillermo O'Donnell, Joseph S. Tulchin y Augusto Varas (Eds.). *New voices in studies in the study of democracy in Latin America* (pp. 309-336). Washington DC: The Woodrow Wilson International Center for Scholars.

- Golash-Boza, Tanya (2005). *Left in the dark: the collective amnesia of Africa among black Peruvians*. Documento presentado en la American Sociological Association's Annual Meeting, Filadelfia, Pensilvania, EE.UU.
- Gootenberg, Paul (1995). *Población y etnicidad en el Perú republicano (siglo XIX): algunas revisiones*. Documento de Trabajo, 71, Serie Historia, 14. Lima: IEP.
- GRADE (2002). *Expanding inclusion of afro-descendant communities in selected bank-financed ongoing operations* (Informe final de consultoría). Manuscrito no publicado, GRADE, Lima.
- Greene, Shane (2012). Does still relatively invisible mean less likely to be co-opted?: reflections on the Afro-Peruvian case. En Jean Muteba (Ed.). *Black social movements in Latin America: from monocultural mestizaje to multiculturalism* (pp. 151-168). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Greene, Shane (2007). Entre lo indio, lo negro y lo incaico: the spatial hierarchies of difference in multicultural Peru. En *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(2), 441-474.
- Hale, Tamara (2012a). *Surnames, bilateral descent and the mixing that produces persons: ethnographic perspectives on mestizaje from an Afro-Peruvian community*. Documento presentado en la Annual SLAS Conference University of Sheffield, Reino Unido.
- Hale, Tamara (2012b). *Las comunidades y las culturas afroamericanas en el siglo XXI*. Documento presentado en el International Congress of Americanists University of Vienna, Austria.
- Hoffman, Odile (2006). Negros y fromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. En *Revista Mexicana de Sociología*, 68, 103-135.
- Hooker, Juliet (2005). Indigenous inclusion/black exclusion: race, ethnicity and multicultural citizenship in Latin America. En *Journal of Latin American Studies*, 37, 285-310.
- Huber, Ludwig (2008). La representación indígena en municipalidades peruanas: tres estudios de caso. En Romeo Grompone, Raúl Hernández y Ludwig Huber (Eds.). *Ejercicio de gobierno local en los ámbitos rurales: presupuesto, desarrollo e identidad* (pp. 175-272). Lima: IEP.

- Huertas, Agustín (2005). Los afroperuanos y las políticas públicas. En CEDET. *El Estado y el pueblo afroperuano: balance y propuestas del proceso afroperuano ante los acuerdos de la Conferencia Regional de las Américas* (pp.125-126). Lima: CEDET.
- Hünefeldt, Christine (1992). *Lasmanuelos: vida cotidiana de una familia negra en la Lima del s. XIX: una reflexión histórica sobre la esclavitud urbana*. Colección Mínima, 27. Lima: IEP.
- Hünefeldt, Christine (1988). *Mujeres: esclavitud, emociones y libertad*. Lima, 1800-1854. Documento de Trabajo, 4. Lima: IEP.
- INDEPA (2010). *Aportes para un enfoque intercultural*. Lima: INDEPA.
- La Cruz, Juan (2012). *La autopercepción étnica bajo la lupa: subjetividades de personas de origen quechua, aymara y amazónico en torno a las categorías étnico/raciales de las encuestas sociales*. Manuscrito no publicado, GRADE, Lima.
- Laurie, Nina y Alastair Bonnett (2002). Adjusting to equity: the contradictions of neoliberalism and the search for racial equality in Peru. En *Antipode*, 34(1), 28-53.
- Lay González, Owan (2011). *Proceso organizativo de la población afroperuana en los últimos 50 años* (ensayo elaborado en el marco del proyecto Fulbright-Hays). Manuscrito no publicado, Lima.
- Lay González, Owan (2010). *El movimiento afroperuano presente y desafíos futuros: una visión crítica del proceso*. Manuscrito no publicado, Lima.
- Lévano, Diego (2002). De castas y libres: testamentos de negras, mulatas y zambas en Lima Borbónica, 1740-1790. En Ana Cecilia Carrillo, Ciro Corilla, Diego Lévano, Roberto Rivas, Rosario Rivoldi y Susy Sánchez. *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú* (pp. 126-145). Lima: Instituto Riva-Agüero; Banco Mundial.
- Lloréns, José Antonio (1983). *Música popular en Lima: criollos y andinos*. Lima: IEP.
- López Schmidt, Carlos (s. f.). *¿Negro peruano o afroperuano?* Recuperado de <<http://www.cimarrones-peru.org/afronegro.htm>>.
- Luciano, José (2012a). *Los afroperuanos: racismo, discriminación e identidad*. 2.^a ed. Serie Mano Negra, 5. Lima: CEDET.

- Luciano, José (2012b). Situación de los afroperuanos. En *Los afroperuanos: racismo, discriminación e identidad*. 2.^a ed. Serie Mano Negra, 5. Lima: CEDET.
- Luciano, José (2012c). Afroperuanos con representación pública. En *Los afroperuanos: racismo, discriminación e identidad*. 2.^a ed. Serie Mano Negra, 5. Lima: CEDET.
- Luciano, José y Humberto Rodríguez Pastor (2008). No más invisibilidad. En Humberto Rodríguez Pastor. *Negritud. Afroperuanos: resistencia y existencia* (pp. 15-40). Serie Mano Negra, 1. Lima: CEDET.
- Luciano, José y Humberto Rodríguez Pastor (1995). Peru. En *No longer invisible: afro-latin americans today*. Londres: Minority Rights Groups Publications.
- Lundú (2010). *Políticas públicas y afrodescendientes en el Perú*. Lima: Lundú.
- Malpartida, Augusto (2005). Afrodescendientes, partidos y política en Perú. En *El Estado y el pueblo afroperuano: balance y propuestas del proceso afroperuano ante los acuerdos de la Conferencia Regional de las Américas* (pp. 131-135). Lima: CEDET.
- Melucci, Alberto (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México DF: El Colegio de México; Centro de Estudios Sociológicos.
- MIMDES (2010). *Cuarto informe de avances en el cumplimiento de la Ley de Igualdad de Oportunidades entre Hombres y Mujeres. Ley n.º 28983*. Recuperado de <http://www.mimdes.gob.pe/files/direcciones/dgignd/informes/2010-Informe_LIO.pdf>.
- MINEDU (2013). *¿Qué pueden aprender nuestros niños y niñas desde un enfoque que valora la cultura afroperuana?* Rutas del Aprendizaje en Educación Intercultural Bilingüe, Fascículo 2. Lima: Ministerio de Educación. Dirección General de Educación Intercultural, Bilingüe y Rural.
- MINEDU (2011). *Historia del pueblo afroperuano y sus aportes a la cultura del Perú: bases del Sexto Concurso de Patrimonio Cultural en el Aula*. Lima: Ministerio de Educación. Dirección General de Educación Intercultural, Bilingüe y Rural; Dirección de Promoción Escolar, Cultura y Deporte.

- MNFC (1996). *Perfil institucional*. Lima: Movimiento Negro Francisco Congo.
- MNFC (1995). *Propuestas políticas para el progreso de la comunidad afroperuana*. Lima: Movimiento Negro Francisco Congo.
- MNFC (1986). *Manifiesto. Plataforma. Estatutos*. Lima: Movimiento Negro Francisco Congo.
- Monedero, Juan Carlos (2009). Representación política. En Román Reyes (Ed.). *Diccionario crítico de ciencias sociales: terminología científico-social*. Madrid: Editorial Plaza y Valdés. Recuperado de <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/R/representacion_politica.htm>.
- Moreno, Martín (2012). *Negros, zambos, mulatos y afroperuanos: la autoidentificación étnico-racial en la población afroperuana* (Informe final preparado para el proyecto “Nuevos dilemas en el análisis y seguimiento público de la desigualdad étnica en el Perú”). Manuscrito no publicado, GRADE, Lima.
- Moreno, Martín y Ralph Salvador Oropesa (2011). Ethno-racial identification in urban Peru. En *Ethnic and Racial Studies*, 35(7), 1220-1247.
- Mori, Newton (2012). José ‘Pepe’ Luciano: cuando el destino nos es esquivo. En Luciano, José. *Los afroperuanos: racismo, discriminación e identidad*. 2.^a ed. Serie Mano Negra, 5. Lima: CEDET.
- Mori, Newton (2009). Consideraciones en torno a la denominación como pueblo para la población afroperuana. En *Con todo derecho. Boletín de Derechos Humanos del CEDET*, 2(4), 20-23.
- Mori, Newton (2005a). Principales comunidades afroperuanas. En CEDET. *Identidad, historia y política: materiales para la formación del liderazgo afroperuano* (pp. 43-50). Lima: Escuela de Líderes “José Carlos Luciano”; Centro de Desarrollo Étnico; Terre des Hommes.
- Mori, Newton (2005b). ¿Quiénes somos?: censos, identidad, ideología y exclusión. En CEDET. *El Estado y el pueblo afroperuano: balance y propuestas del proceso afroperuano ante los acuerdos de la Conferencia Regional de las Américas* (pp. 159-164). Lima: CEDET.
- Mori, Newton (2005c). Discurso histórico, pensamiento afroperuano e ¿ideología afroperuana? En CEDET. *Identidad, historia y política: materiales para la formación del liderazgo afroperuano* (pp. 51-59). Lima: Escuela de Líderes “José Carlos Luciano”; Centro de Desarrollo Étnico; Terre des Hommes.

- Mori, Newton (2005d). Procesos organizativos afroperuanos. En CEDET. *Identidad, historia y política: materiales para la formación del liderazgo afroperuano* (pp. 61-68). Lima: Escuela de Líderes “José Carlos Luciano”; Centro de Desarrollo Étnico; Terre des Hommes.
- Muñoz, Rocío (2012). *Mapeo de organizaciones de mujeres afroperuanas*. Manuscrito no publicado, Lima.
- Muñoz, Rocío (2010). *Representaciones sociales de las mujeres afroperuanas*. Manuscrito no publicado, Lima.
- Muteba, Jean (2012). Black social movements in Latin America: from monocultural mestizaje and ‘invisibility’ to multiculturalism and state corporatism/co-optation (pp. 1-14). En Jean Muteba (Ed.). *Black social movements in Latin America: from monocultural mestizaje to multiculturalism*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Oakley, Peter (2001). *Social exclusión and afro-latinos: a contemporary review*. Documento presentado en la conferencia “Hacia una visión compartida de desarrollo: diálogo de alto nivel sobre raza, etnicidad e inclusión en América Latina y el Caribe”, Washington DC.
- Pajuelo, Ramón (2006). *Participación indígena en la sierra peruana: una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*. Lima: IEP; Fundación Konrad Adenauer.
- Pajuelo, Ramón (2004). *Identidades en movimiento: tiempos de globalización, procesos sociopolíticos y movimientos indígenas en los países centroandinos*. Caracas: CIPOST; Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Recuperado de <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Identidades%20en%20movimiento%20Pajuelo.pdf>>.
- Pajuelo, Ramón (2003). Fronteras, representaciones y movimientos étnicos en los países centroandinos en tiempos de globalización. En Daniel Mato (Coord.). *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización* (pp. 283-302). Caracas: Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Recuperado de <<http://globalcult.org.ve/pub/Rocky/Libro1/Pajuelo.pdf>>.
- Palma, Hermes (s. f.). *Base política de las organizaciones afroperuanas integrantes de la Alianza Estratégica Afrolatinoamericana y Caribeña*. Manuscrito no

- publicado, Coordinadora Perú de la Alianza Estratégica Latinoamericana. Recuperado de <<http://www.cimarrones-peru.org/baseperu.htm>>.
- Panfichi, Aldo (2000). Africanía, barrios populares y cultura criolla a inicios del siglo XX. En Carlos Aguirre et al. *Lo africano en la cultura criolla*. Lima: Congreso de la República.
- Pitkin, Hanna (1985). *El concepto de representación*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Planas, María Elena y Néstor Valdivia (2007). *Identidad étnica en el Perú: un estudio cualitativo sobre los discursos de autoidentificación en tres zonas del país*. Manuscrito no publicado, GRADE, Universidad Peruana Cayetano Heredia, Lima. Recuperado de <<http://www.aes.org.pe/etnicidad/pdf/etnicidadinformefinalsetiembre2007grade.pdf>>.
- PNUD (2012). *Análisis de la situación socioeconómica de la población afroperuana y la población afrocostarricense y su comparación con la situación de las poblaciones afrocolombiana y afroecuatoriana*. Ciudad de Panamá: PNUD.
- PNUD (2010). *Derechos de la población afrodescendiente en América Latina: desafíos para su implementación*. Ciudad de Panamá: PNUD.
- Pro Santana, Martha (2006). *Derechos humanos, desafíos y perspectivas de las y los afroperuanos*. Nueva York: CUNY Hunter College.
- Ramos Rollón, María Luisa (1997). La dimensión política de los movimientos sociales: algunos problemas conceptuales. En *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 79, 247-263. Recuperado de <http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_079_11.pdf>.
- Reyes, Alejandro (1988). Esclavitud en Lima. 1800-1840. En Lorenzo Huertas et al. *Primer seminario sobre poblaciones inmigrantes: actas: Lima, 9 y 10 de mayo de 1986* (pp. 43-65). Lima: CONCYTEC.
- Rocca Torres, Luis (2010). *Herencia de esclavos en el norte del Perú: cantares, danzas y música*. Serie Mano Negra, 3. Lima: CEDET.
- Rodríguez Pastor, Humberto (2008a). *Negritud. Afroperuanos: resistencia y existencia*. Serie Mano Negra, 1. Lima: CEDET.
- Rodríguez Pastor, Humberto (2008b). Propuestas políticas para el progreso de la comunidad afroperuana. En Humberto Rodríguez Pastor. *Negritud*.

- Afroperuanos: resistencia y existencia* (pp. 431-440). Serie Mano Negra, 1. Lima: CEDET.
- Rodríguez Pastor, Humberto (2008c). Afroperuanos: pasado y presente. En Humberto Rodríguez Pastor. *Negritud. Afroperuanos: resistencia y existencia* (pp. 283-303). Serie Mano Negra, 1. Lima: CEDET.
- Rojas, Roberto (s. f.). *La invisibilización de la población afroperuana*. Recuperado de <http://www.uasb.edu.ec/padh_contenido.php?pagpath=1&swpath=infb&cd_centro=5&ug=ig&cd=1595>.
- Sánchez, Susy (2002). Un Cristo moreno 'conquista' Lima: los arquitectos de la fama pública del Señor de los Milagros (1651-1771). En Ana Cecilia Carrillo, Ciro Corilla, Diego Lévano, Roberto Rivas, Rosario Rivoldi y Susy Sánchez. *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú* (pp. 65-92). Lima: Instituto Riva-Agüero; Banco Mundial.
- Santamarina Campos, Beatriz (2008). Movimientos sociales: una revisión teórica y nuevas aproximaciones. En *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 22(39), 112-131.
- Sartori, Giovanni (1994). La representación. En *Elementos de teoría política* (pp. 225-242). Madrid: Alianza Editorial. Recuperado de <<http://es.scribd.com/doc/49594099/La-Representacion-En-%E2%80%9CElementos-de-Teoria-Politica%E2%80%99D>>.
- Stokes, Susan (1987). Etnicidad y clase social: los afroperuanos en Lima, 1900-1930. En Laura Miller. *Lima obrera. 1900-1930*, volumen 2. Lima: El Virrey.
- Stubbs, Josefina y Hiska Reyes (2003). Identidad y liderazgo en las comunidades afroperuanas de San Luis de Cañete, Perú. En *En Breve*, 28, 1-4. Recuperado de <<http://siteresources.worldbank.org/INTENBREVE/Newsletters/22466701/EnBreve028SP.pdf>>.
- Sue, Christina y Tanya Golash-Boza (2008-2009). Blackness in mestizo America: the cases of Mexico and Peru. En *Latino (a) Research Review*, 7(1-2), 30-58.
- Thomas III, John (2011). *El contexto de las organizaciones afrodescendientes en el Perú* (Cooperación Técnica BID ATN/NI-11773-PE). Manuscrito no publicado, Lima.

- Thomas III, John (2005). *La sociedad civil afro-peruana: un análisis desde 1980 hasta el presente* [Diapositivas de Power Point]. Lima.
- Valdivia, Néstor (2011). *El uso de categorías étnicoraciales en censos y encuestas en el Perú: balance y aportes para una discusión*. Documento de Investigación, 60. Lima: GRADE.
- Valdivia, Néstor; Martín Benavides y Máximo Torero (2007). Exclusión, identidad étnica y políticas de inclusión social en el Perú: el caso de la población indígena y la población afrodescendiente. En *Investigación, políticas y desarrollo en el Perú* (pp. 603-655). Lima: GRADE.
- Valdivia, Néstor (2003). Etnicidad, pobreza y exclusión social: la situación de los inmigrantes indígenas en las ciudades de Cuzco y Lima. En Jorge Uquillas, Tania Carrasco y Martha Rees (Eds.). *Exclusión social y estrategias de vida de los indígenas urbanos en Perú, México y Ecuador*. Quito: Banco Mundial; Fideicomiso Noruego.
- Valdivieso, Laura (2006). Interculturality for Afro-Peruvians: towards a racially inclusive education in Peru. En *International Education Journal*, 7(1), 26-35.
- Van Cott, Donna Lee (2003). Cambio institucional y partidos étnicos en Suramérica. En *Análisis Político*, 48, 26-51.
- Van Cott, Donna Lee (2000). *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh, Pensilvania: University of Pittsburgh Press.
- Verástegui, Vanesa (2008). Perú: el derecho al reconocimiento. En *ADITAL: noticias de América Latina y Caribe*. Recuperado de <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=31694>>.
- Verástegui, Vanesa (2006). *Recuperando los ancestros africanos: ¿orgullo, utopía o estrategia de lucha?* En *EcoPortal.net*. Recuperado de <http://www.ecoportal.net/Temas_Especiales/Derechos_Humanos/Recuperando_los_ancestros_africanos_orgullo_utopia_o_estrategia_de_lucha>.
- Vílchez, Haydee (2009). *Las cofradías de negros durante la Colonia: un espacio de libertad*. Recuperado de <<http://svs.osu.edu/documents/HaydeeVilchez-LASCOFRADIASDENEGROSDURANTELOLONIA.pdf>>.

- Wabgou, Maguemati; Jaime Arochame, Aiden José Salgado y Juan Alberto Carabalí (2012). *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales; Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina, UNIJUS.
- Wade, Peter (2006). Afro-Latin studies: an overview. En *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 1, 105-124.
- Wade, Peter (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Wade, Peter (1993). *Blackness and race mixture*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- World Bank (2004), *Implementation completion report (scl-45360) on a loan in the amount of US\$ 5.0 million to the Republic of Peru for an indigenous and afro-peruvian peoples development project* (Report 30700).
- Yashar, Deborah (2005). *Contesting citizenship in Latin America: the rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. Nueva York: Cambridge University Press.

Anexo 1

Relación de personas entrevistadas

1. Antonio Quispe, presidente de la Asociación Pluriétnica Impulsora del Desarrollo Comunal y Social, APEIDO.
2. Elsa Contreras, directora ejecutiva de la Asociación Pluriétnica Impulsora del Desarrollo Comunal y Social, APEIDO.
3. Jorge Antonio Ramírez, presidente y fundador de la Asociación Negra de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos, ASONEDH, y afiliadas.
4. Jorge Rafael Ramírez Shupingahua, secretario de Organización y Proyectos Sociales de la Red Peruana de Jóvenes Afrodescendientes, ASHANTI PERÚ.
5. Silvia Villa, presidenta de la Asociación Negra de Defensa y Desarrollo de la Mujer y Juventud Chinchana Margarita.
6. Hermes Palma, miembro fundador de la Asociación Negra de Defensa y Desarrollo de la Mujer y Juventud Chinchana Margarita.
7. Alberto Aurelio Méndez, presidente de la Asociación Cultural de Promoción y Desarrollo (ACULPROD) Todas las Sangres.
8. Ana María Gamarra, directora de Desarrollo, Tecnología y Economía de la Asociación Cultural de Promoción y Desarrollo (ACULPROD) Todas las Sangres.
9. Rocío Muñoz, presidenta de la Asociación Para la Promoción y Desarrollo de la Comunidad Negra Peruana, Perú Afro, y especialista en asuntos afroperuanos del Viceministerio de Interculturalidad, Ministerio de Cultura.
10. Oswaldo Bilbao Lobatón, director ejecutivo del Centro de Desarrollo Étnico, CEDET.

11. Carlos López Schmidt, presidente de “Cimarrones”, Comunicación Interétnica Global.
12. Delia Barriga, presidenta de la Asociación Civil Fuerza por la Paz.
13. Maruja Muñoz, vice-presidenta de la Asociación Civil Fuerza por la Paz.
14. Delia Zamudio, coordinadora del Grupo Negro “Mamainé”.
15. Owan Lay, miembro de Makungu para el Desarrollo.
16. Guillermo Muñoz Almenerio, Organización para el Desarrollo de los Afro Chalacos “Quilombo”, ODACH.
17. Cecilia Ramírez Rivas, directora ejecutiva del Centro de Desarrollo de la Mujer Negra Peruana, CEDEMUNEP.
18. Eduardo Palma, miembro fundador del Centro de Articulación y Desarrollo Juvenil “Mundo de Ébano”.
19. Rosa Medrano, coordinadora general de la Pastoral Afroperuana.
20. Sara Lazo, coordinadora de la Pastoral Afroperuana en la Diócesis del Callao.
21. José Campos Dávila, educador, fundador de la Asociación de la Juventud Negra Peruana, ACEJUNEP, y del Instituto de Estudios Afroperuanos, INAPE.
22. Newton Mori Julca, historiador, exdirigente del Movimiento Nacional Afroperuano Francisco Congo (MNAFC) y actual miembro de la Organización no Gubernamental “Chirapaq”.
23. Paul Colínó Monroy, presidente del Movimiento Negro Francisco Congo.
24. Agustín Huertas, presidente del Movimiento Nacional Afroperuano Francisco Congo (MNAFC).
25. Valdemar Briones Romero, líder comunal y miembro del Grupo Cultural “Alma Zañera”.
26. Abelardo Alzamora, líder comunal y presidente de la Asociación “Casa de la Cultura de Yapatera”.
27. Mariano Huertas Cruz, líder comunal y dirigente del Movimiento Nacional Afroperuano Francisco Congo (MNAFC) del centro poblado de Ingenio, Morropón, Piura.
28. Patricia López, Hermandad de Santa Efigenia, La Quebrada, distrito de San Luis, Cañete, Lima.
29. Sonia Aguilar Meneses, presidenta de la Organización Afroperuana para el Desarrollo Étnico “Ña Catita” de San Luis, Cañete, Lima.

Anexo 2

Las características de las organizaciones afroperuanas: descripción de algunos casos seleccionados

El caso de APEIDO

A inicios de la década del 2000, un grupo de personas de la ciudad de San Luis, provincia de Cañete —una de las principales localidades afroperuanas, que incluso se autoproclama “Cuna del Arte Negro en el Perú”— fundó la Asociación Pluriétnica Impulsora del Desarrollo Comunal y Social (APEIDO). Esta organización mantiene vínculos con ASONEDH, en parte porque surgió bajo su influencia y con su apoyo. La preside Antonio Quispe, un médico de profesión que estudió en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y se vinculó con la vida política desde su época universitaria. Como él señala, en 1999 llegó a ser “el primer alcalde negro” de la Municipalidad Distrital de San Luis de Cañete. Hace unos años ingresó a trabajar al Ministerio de Cultura, durante la gestión de Susana Baca, y llegó a ejercer el cargo de asesor.

El punto de inicio de APEIDO se dio cuando Antonio Quispe accedió a la alcaldía distrital de San Luis. Al poco tiempo, y gracias al contacto con organizaciones afroperuanas de Lima, inició un proceso personal de construcción de su identidad afroperuana (“vislumbro mi identidad afro”). Esa nueva perspectiva lo llevó a promover un proceso similar en el ámbito del distrito, impulsando la recuperación y el fortalecimiento de la identidad de San Luis como “comunidad negra”. Posteriormente, la localidad participó

en un proyecto del Banco Mundial —que había elegido esa localidad por estar considerada como una comunidad emblemática de la afrodescendencia en el país—, a partir del cual se desarrolló una experiencia de formación de liderazgo comunal. En el marco de este proyecto surgió APEIDO, con el impulso del gobierno local liderado por Antonio Quispe, para darle continuidad al trabajo realizado.

APEIDO se caracteriza por definir su trabajo en función de objetivos centrados en el desarrollo comunal. Esto tiene que ver con el origen de la organización y la trayectoria “municipalista” de su fundador, Antonio Quispe: “Es una organización acompañante del gobierno municipal en la generación de políticas públicas ligadas al desarrollo”. También resultó determinante la experiencia de participación de Antonio Quispe en el mencionado proyecto del Banco Mundial, a partir del cual se hizo un diagnóstico situacional de la localidad y se reconoció la necesidad de “una organización de la sociedad civil que trabaje no tanto temas de derechos civiles”, sino temas ligados al desarrollo. Como el mismo Quispe precisa, “No somos activistas de derechos civiles”. Esta definición institucional responde a las necesidades de desarrollo económico y social de una localidad como San Luis, habitada por una población de variada composición étnica y racial.

El trabajo que ha realizado APEIDO en la zona de San Luis ha abarcado temas de VIH-Sida (según Antonio Quispe, las comunidades afrodescendientes serían muy sensibles a contraer estas enfermedades debido a que tanto hombre como mujer afro son vistas como “ícono sexual”). También han realizado labores de formación en liderazgo, cuyos frutos parecen expresarse en el hecho de que la actual alcaldesa del distrito ha participado en las actividades de esta organización (en palabras de Antonio Quispe, es una persona “salida de nuestras canteras”).

A partir del núcleo inicial fundador se fueron adhiriendo varios profesionales en torno a un proyecto basado en principios del desarrollo comunal. Como resultado se tiene que, más allá de la estructura formal de la institución, hoy participan alrededor de veinte profesionales vinculados de alguna forma a las actividades de la organización. Según su presidente actual, “son muchas personas que pueden decirse que son parte [de la organización], pero

no hay un hecho formal de pertenencia, en la estructura. En la estructura de APEIDO pasa lo mismo que en las otras organizaciones: son dos o tres personas; a menos que tengas —como sucede con algunas instituciones— un financiamiento”. Esta dinámica organizativa deviene en una particular forma mixta de ONG y organización social: “Eso lo hace más complejo. Porque no se puede decir ‘esto es un grupo’. Lo que pasa es que se convoca a voluntarios para un trabajo, y ellos se identifican con APEIDO”.

En efecto, APEIDO no ha trabajado principalmente con financiamiento externo sino con el trabajo de voluntariado. Elsa Contreras, actual directora ejecutiva de la organización, señala que esto ha generado problemas porque este tipo de activismo no es estable —tratándose de personas jóvenes con iniciativa y cierto nivel de formación, ellas suelen migrar e irse fuera de la localidad—.

En general, como sucede con muchas organizaciones que funcionan en base al voluntariado, el perfil técnico de su trabajo se torna borroso. De hecho, muchas operan como organizaciones de ayuda social sin metas ni indicadores claros. Como Antonio Quispe reconoce, en APEIDO se ha carecido de equipos técnicos estables: “La metodología es el entusiasmo”. En todo caso, los miembros o asociados de la organización pueden llegar con un proyecto propio, que tiene que ver con el grupo que lo rodea y que busca satisfacer una necesidad, y sobre ese proyecto “se monta el grupo para darle soporte”, en realidad, más social que técnico.

El caso de Fuerza por la Paz

Fuerza por la Paz se creó en el año 2001, y expresa la convergencia de profesionales que, comprometidos con la población afroperuana, buscan apoyarla mediante la entrega gratuita de tiempo y conocimientos. Este compromiso proviene de procesos de identificación con los ancestros afrodescendientes (como el caso de la presidenta de la organización, Delia Barriga, cuya abuela es afroperuana), y de una identificación desde lo profesional (como el caso de Maruja Muñoz, periodista y promotora cultural de ese legado afroperuano).

La organización realiza su trabajo básicamente mediante el autofinanciamiento y aporte de una red de profesionales. También se vale del contacto con las organizaciones afroperuanas (asociaciones y ONG) y con algunas organizaciones de base como la Red de Mujeres Afroperuanas del Callao —lo que la presidenta de la organización, Delia Barriga, llama “las redes”—. La definición de la línea de trabajo de la asociación se basó en un diagnóstico que identificó un área poco atendida; así se decidió elegir el empoderamiento económico de las mujeres y apoyar el trabajo cultural y educativo a favor de la población afroperuana. Esto último llevó a la asociación a participar en el concurso de literatura afroperuana “Écoleca”, en coordinación con otras organizaciones análogas y el Ministerio de Educación.

El trabajo con mujeres busca desarrollar sus capacidades de emprendimiento tratando de que el beneficio alcance a los hijos mediante la inversión en su educación. Desde la perspectiva de Fuerza por la Paz, este trabajo de empoderamiento económico de las mujeres tiene consecuencias muy importantes sobre la integración y el protagonismo en sus comunidades. Para lograrlo se lleva a cabo un trabajo de autoestima, coaching empresarial y apoyo para el acceso al crédito. Mediante contactos personales e institucionales, Fuerza por la Paz ha logrado que las mujeres de sus programas participen en eventos de Centrum, de la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde han interactuado con empresarias de corporaciones de mayor envergadura.

Su zona de influencia es Lima y Callao, aunque eventualmente realizan talleres con la participación de organizaciones de Chíncha y de Ica.

Otra de sus actividades ha sido el impulso a un programa de becas para que las mujeres accedan a cursos de capacitación empresarial. En general, Fuerza por la Paz procura canalizar apoyo mediante el contacto con instituciones, universidades, empresas o gremios empresariales que pueden ayudar a las mujeres de bajos recursos.

El enfoque de trabajo orientado a la capacitación va de la mano con su participación en las instancias y redes que han aparecido en la última década y media relacionadas con la problemática afroperuana: el INDEPA, el MIMDES, el Ministerio de Cultura, la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso y el Diálogo de Mujeres Afroperuanas (“son redes que nos sirven para mantener vínculos con otras organizaciones afroperuanas”).

El caso de Todas las Sangres

La Asociación Cultural de Promoción y Desarrollo (ACULPROD) “Todas las Sangres” funciona desde 1994, pero fue registrada formalmente el año 2001. Tiene su sede central en Cañete, aunque su radio de acción incluye otras partes del país. Como uno de sus directivos señala, su creación se basó en la iniciativa de un grupo de profesionales que buscaban aportar sus conocimientos a las comunidades afroperuanas de bajos recursos, de modo voluntario: “Somos una organización que se creó como un voluntariado. No recibimos apoyo económico de ninguna financiera. Nunca lo hemos recibido”. La directiva está conformada por ocho profesionales que la conducen bajo la forma de un colectivo: “Acá no tenemos dirigentes principales, porque todos tenemos una función y labor que cumplimos”.

El trabajo de la institución se sustenta, por ello, en la amplia experiencia acumulada por sus miembros —sobre todo en trabajos y proyectos de promoción y derechos humanos—, que provienen de distintas universidades. De hecho, entre ellos se encuentra un exrector de la Universidad Nacional del Callao; también está el doctor José “Cheche” Campos, uno de los intelectuales y líderes históricos del movimiento afroperuano, actual vicerrector de la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle (La Cantuta).

Todas las Sangres tiene la particularidad de definirse como una organización de carácter multicultural que establece una prioridad compartida hacia los dos sectores más vulnerables del país: la población afroperuana y la población indígena. Se define como una organización que busca reflejar la composición y la dinámica multicultural del país, mediante un trabajo que beneficia a comunidades pobres más allá de su identidad (indígena o afroperuana). Por ello, define sus objetivos de un modo general: “mejorar sus derechos civiles, sociales, económicos y culturales y alcanzar el desarrollo sostenido y sostenible de políticas públicas de acciones afirmativas” (tomado de la página de Facebook de la organización).

Para el logro de los objetivos de desarrollo económico y social, Todas las Sangres se plantea una metodología similar a la de otras ONG: “Gestionar, promover y potenciar las capacidades de las comunidades Afroperuanas e Indígenas peruanas [...] para que con sus esfuerzos y en alianzas estratégicas

con organismos Nacionales e Internacionales, privados y estatales logremos el bienestar actual y de las generaciones futuras sosteniblemente” (ídem).

El objetivo institucional de Todas las Sangres combina la búsqueda de la generación de oportunidades de medios de vida, trabajo, salud y educación, con el logro de la equidad social y cultural (entrevista con Ana María Gamarra y Alberto Méndez). Las líneas de trabajo se centran en el apoyo a iniciativas de microemprendimiento orientadas a la generación de ingresos, y al apoyo en la implementación de infraestructura agraria —en las comunidades donde intervienen—. Otro eje fundamental es la promoción de oportunidades educativas, por lo que sus dirigentes están procurando que el gobierno otorgue becas para afrodescendientes.

El trabajo lo realizan a través de comités ubicados en algunas provincias, que tienen coordinadores en diferentes localidades y que sirven de enlace para canalizar las demandas de atención. Trabaja con comités locales de apoyo que convocan a personas para apoyar el trabajo. Por ejemplo, en Pisco tienen dos comités, y cada uno convoca a un número que puede llegar hasta veinte personas. Para cada proyecto se convoca a las personas que colaboran con la organización, incluido un pool de doce profesionales que apoyan el trabajo de la institución en forma permanente.

Más allá del trabajo de apoyo a las comunidades, Todas las Sangres ha participado activamente en el movimiento afroperuano con un trabajo de *lobby* e incidencia desde las instancias abiertas por el Estado peruano. A modo de ejemplo, cabe mencionar que el presidente de la asociación fue representante afroperuano en el INDEPA y que, a raíz de la Ley del Perdón Histórico, fue uno de los firmantes de una carta que enviaron al entonces Presidente Alan García con propuestas concretas a favor de los afroperuanos, aclarándole que “el perdón histórico debería venir con su pan debajo del brazo para dejar de ser una declaración lírica” (entrevista con Alberto Méndez).

El caso de CEDEMUNEP

El Centro de Desarrollo de la Mujer Negra Peruana (CEDEMUNEP) está formalmente reconocido como una “asociación civil sin fines de lucro” y tiene

como actual directora ejecutiva a Cecilia Ramírez Rivas. Fue creado por un grupo de afroperuanas, inicialmente vinculadas a las organizaciones históricas Movimiento Negro Francisco Congo y ASONEDH, que quisieron darle un lugar específico al enfoque de género dentro del movimiento (“nuestro eje de trabajo tiene que ver con la triple opresión que vive la mujer afro”).

Gran parte de trabajo de la organización gira en torno a la lucha contra la discriminación racial, los derechos civiles y la autoestima personal y colectiva de las mujeres afroperuanas. Sin embargo, si bien en un inicio sus actividades consistían en talleres de capacitación relacionados con esos temas, posteriormente —a partir de una encuesta situacional— se identificó como una necesidad complementaria la realización de capacitaciones técnicas, para dotar a las personas de capacidades y habilidades específicas para la generación de ingresos. El trabajo que desarrolla el CEDEMUNEP en la línea de la identidad conlleva necesariamente el trabajo con la autoestima personal —como sucedió incluso en un proyecto de soporte emocional a raíz del sismo del año 2007—, lo cual supone un seguimiento muy personalizado.

Esto no ha significado dejar de lado un trabajo de desarrollo de capacidades centrado en el empoderamiento de las mujeres afroperuanas. A modo de ejemplo de esta línea de acción, se puede mencionar el proyecto “Liderazgo y participación política de las mujeres afroperuanas” financiado por el Centro Internacional Match y SUM Canadá, que implicó la realización de talleres en San Luis de Cañete.

Como sucede con otras organizaciones afroperuanas, CEDEMUNEP también lleva a cabo, en general, una labor de incidencia a partir de su llegada a espacios supranacionales de representación. La participación de Cecilia Ramírez en una audiencia temática de la Comisión Interamericana de Derechos de la Organización de Estados Americanos (25 de octubre del 2011, 143 periodo ordinario de sesiones) es un ejemplo de ello. Ramírez presentó el “Informe sobre la situación de los Derechos Humanos del Pueblo Afroperuano. Más allá del perdón histórico”, basado en la investigación que CEDEMUNEP encargó a Eduardo Palma, con el asesoramiento técnico de Global Rights, y el apoyo financiero de la Fundación Ford.

CEDEMUNEP está en una nueva etapa orientada a la incidencia para favorecer la construcción de estadísticas que visibilicen a la población

afroperuana. En esa línea, han iniciado un proyecto de dos años —también con el apoyo de la organización Global Rights y el financiamiento de la Fundación Ford— mediante el cual se busca la sensibilización frente a la importancia del uso de la variable étnica en las estadísticas censales, que incluirá campañas de mayor cobertura a través de los medios: “Vamos a desarrollar toda una campaña para que quede claro qué beneficios tendría que se incluya la variable étnica dentro del Censo. Ya hicimos una primera actividad. La idea no es solo sensibilizar a los líderes de las organizaciones afroperuanas, sino a los líderes locales para que sean las personas que nos ayuden a replicar en sus comunidades” (entrevista con Cecilia Ramírez).

El caso de Makungu para el Desarrollo

Esta organización nació en el 2004 a partir de un trabajo del Centro de Desarrollo Étnico (CEDET) con jóvenes, que incluyó un taller de formación. Es una asociación que tuvo como grupo promotor a jóvenes con experiencia de trabajo en organizaciones, con cierta trayectoria de liderazgo o que provenían de familias vinculadas a las iniciativas tempranas del movimiento afroperuano: unos cuentan con experiencia de participación en grupos parroquiales; otro es hijo de padres que pertenecieron al Ballet Nacional de Folclore; y otro es hijo de una de las pioneras de las nuevas organizaciones que surgieron en los años ochenta, también fundadora del Movimiento Negro Francisco Congo.

Entre las actividades de difusión de la cultura afroperuana y promoción de la identidad de los afrodescendientes, Makungu ha establecido desde hace unos años el Premio Identidad Afroperuana. Esta distinción anual tiene como objetivo reconocer los aportes de peruanos afrodescendientes en los diversos ámbitos de la sociedad civil. El objetivo final de la actividad es reconocer el trabajo de los afroperuanos —como un medio de reforzar la identidad—, pero también contrarrestar los prejuicios respecto a la condición del afrodescendiente en nuestro país: “Nosotros lo que buscamos es generar íconos contemporáneos. Porque creemos que cuando la autoestima colectiva no se

trabaja, los niveles de aspiración suelen ser bajos, también. En consecuencia, lo que nosotros tratamos de hacer es generar íconos que sean la prueba de que, a pesar de que han tenido los mismos problemas, los han superado y han salido adelante. Por eso nuestro propósito es generar esos paradigmas” (entrevista con Owan Lay).

Como señala el presidente de la organización, el grupo constató de modo fehaciente —y a partir de su propia experiencia— que hay problema de acceso al sistema de educación superior de parte de la juventud afroperuana. Esto los llevó a implementar una actividad que llegó a constituirse en una de las principales líneas de trabajo de Makungu: la implementación de un programa de becas dirigido a jóvenes afroperuanos para apoyarlos en sus proyectos orientados a seguir estudios postsecundarios. Al comienzo se centró en el apoyo en cursos de formación breves (computación, contabilidad, etcétera), y posteriormente se centró en la subvención parcial de carreras técnicas y universitarias.

Una característica particular de este programa de becas es que se autofinancia con actividades como un almuerzo anual organizado por los miembros de Makungu y con el apoyo de instituciones privadas a las que se apela a partir de contactos personales o de una solicitud institucional. El programa de becas empezó llamándose “José Manuel Valdés”, en honor al primer protomédico afroperuano, que vivió entre el siglo XVIII y el siglo XIX: “Nosotros identificamos que había dificultades de acceso a la educación superior. Ya para ese entonces el estudio GRADE [aupiciado por el Banco Mundial y publicado el año 2006] ya había salido a la luz. Y además nosotros veíamos que el tema educativo era una barrera clave. Lo que identificamos es que había que apoyar el acceso a la educación de los jóvenes afroperuanos. Eran jóvenes universitarios que entre ellos se preguntaban cuántos otros afroperuanos habíamos visto en esas universidades donde estudiaban —y también entre sus propios familiares—, constatando que eran casos excepcionales” (entrevista con Owan Lay, Makungu).

LAS ORGANIZACIONES DE LA POBLACIÓN
AFRODESCENDIENTE EN EL PERÚ:
DISCURSOS DE IDENTIDAD Y
DEMANDAS DE RECONOCIMIENTO

Se terminó de imprimir en el mes de
octubre de 2013 en los Talleres de
Impresiones y Ediciones Arteta E.I.R.L.

En el Perú, como en otros países de la región, la exclusión social y el racismo han hecho de los afrodescendientes un grupo socialmente vulnerable, con escasas oportunidades de desarrollo y limitada participación política. Sin embargo, desde la década del 2000, las iniciativas de los grupos de afroperuanos y, en el ámbito mundial, la influencia de los enfoques multiculturales sobre el marco institucional de los sistemas políticos, han generado mejores condiciones para que se constituyan en interlocutores válidos frente al Estado peruano.

La Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA), creada el 2001 y convertida el 2005 en el Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (INDEPA), y la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso de la República, así como la Coordinadora Nacional del Pueblo Afroperuano (CONAFRO Perú), creada el 2012 en el marco de la Comunidad Andina (CAN), son espacios de representación en los cuales las organizaciones afroperuanas han procurado plantear sus demandas y ejercer la defensa de sus derechos sociales, políticos y culturales. Las posibilidades de avanzar en el reconocimiento de estos derechos y en el establecimiento de políticas específicas en beneficio de esta población dependerán de la legitimidad social y del fortalecimiento institucional de estas organizaciones, así como de sus capacidades políticas y técnicas para elaborar y negociar propuestas.

La presente publicación es producto de un estudio sobre las organizaciones afroperuanas surgidas en los últimos años y su participación en diversos espacios de representación social y política. Se basa principalmente en el resultado del recojo de información mediante entrevistas a representantes y líderes de veintidós organizaciones afroperuanas, para obtener datos de primera mano sobre su historia, sus objetivos institucionales, sus discursos identitarios y su participación en las iniciativas recientes del movimiento afroperuano. Asimismo, se sostiene en el análisis de documentos y publicaciones de dichas organizaciones, así como en la revisión bibliográfica de los aportes realizados desde las ciencias sociales y la historia.

El estudio responde al interés de conocer las dinámicas y los problemas que enfrentan estas organizaciones, para contribuir a la reflexión, la discusión y la generación de propuestas orientadas a fortalecer a la sociedad civil afroperuana en su búsqueda de reconocimiento y del pleno ejercicio de sus derechos ciudadanos.

ISBN: 978-9972-615-74-0



9 789972 615740